حقوق الإنسان

قال أحد المفكّرين الكبار: «كان بودّنا أن نرى كاتبًا، فإذا بنا نلتقي إنسانًا».

في هذا العدد الجديد من مجلّة «المشرق»، الجزء الأوّل من السنة السادسة والستّين، أردنا أن نسلّط الضوء على موضوع الإنسان في حقوقه وواجباته، دون أن نسعى في ذلك إلى إيفاء الموضوع حقّه تمامًا وكمالاً. فمجموعة المقالات التي تتصدّر هذا العدد لا تشكّل ذلك الملفّ الكامل لشرح أهمّيّة حقوق الإنسان وأبعادها الاجتماعيّة والتاريخيّة، بقدر ما هي، وإن قليلاً، انحياز إلى قضيّة الإنسان في حقّه بأن يكون حرًّا، واعيًا لذاته، متساويًا في حقوقه وواجباته، يطلب العدالة ويستنكر ما هو ظلم ونكران للقيَم التي يحملها في كيانه. فالاهتمام بحقوق الإنسان هو اليوم، في قاموس الفكر إلى أيّ جهة انتمى، همّ أساسيّ والنواة الصلبة للثقافة إذا أرادت أن تكون ملتزمة ومريدة. وهو همّ أساسيّ في محيطنا وبيئتنا وعالمنا، لأنّ بين الإنسان وذاته حجابًا وحجابًا، صنعه الجهل وبؤس الوجدان والضياع أمام الآخر وأزمة السياسة والفساد والخوف الذي يولّد العنف والأنانيّات الظالمة والبنى المتخلّفة... وبالرغم من كلّ هذه الحجب، لا بدّ لنا، عندما نعود إلى القيَم، إن كانت مطلقة أو مجرّدة أو مجسّدة أو متأنّسة، أن نلتقي الإنسان كإنسان وأن نعيَ «أنّ السبت جُعِل من أجله»... ذاكرة الإنسان هي الإنسان، ولسوف تحتالُ دومًا، باسم الروحيّات والتاريخيّات، لكي تدافع عنه في خضمّ النزاعات والخلافات.

و«حقوق الإنسان» مفهوم فكريّ فلسفيّ، مهمّته تحديد الإنسان ومكانه

في المجتمع، لا بدّ أن يتجسّد في إطار قانونيّ ومجتمعيّ ومدنيّ. إلاّ أنّ هذا المفهوم هو الذي أخذ يعجّل في تطور الأفكار والنظم السياسيّة (إلى أيّ أرضيّة استندت) وهو الذي عمل ولا يزال لتطوير الوضعيّة القانونيّة للبشر أجمعين، مستندًا إلى الحقّ الطبيعيّ وكذلك إلى المبادئ الكبرى الأساسيّة، الحرّيّة والمساواة والعدل واحترام الآخرين في أقوالهم وأرزاقهم والتزاماتهم.

والمقالات التي تعرض لحقوق الإنسان في هذا العدد يوحّدها قاسم مشترك، هو ذلك الإثبات أنّ حقوق الإنسان ليست قضيّة نظريّة وحسب، بل هي تاريخ وممارسة ومطالبة. فعنوان مقال الأستاذ وائل خير «حقوق الإنسان: نبذه البنّاؤون فأصبح حجرًا للزاوية» دليل على أنّ حقوق الإنسان هي أمانة في يد الإنسان، وموضوع الخوري سمير مظلوم حول «حقوق الإنسان في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني السنة المائة» يبيّن مدى الشوط الذي قطعته الكنيسة الكاثوليكيّة في جعل حقوق الإنسان أساسًا لخطابها الاجتماعيّ. أمّا مقالة الأب سليم عبو في «حقوق الإنسان ونسبيّة الثقافات»، فهي بحث فكريّ مطوّل يضع المقاييس النظريّة والعمليّة التي تتيح للثقافة أن تصل إلى الكمال عندما تحترم حقوق الإنسان وتنمّيها ولا تكون عائقًا في دربها. وأبحاث أخرى تتناول جوانب تاريخيّة وأيديولوجيّة وسياسيّة: ماذا بقي من الماركسيّة بعد سقوط الشيوعيّة؟ (الأب سليم دكّاش)، المشرق وبعض القضايا الأخلاقيّة (الأستاذ جورج سلّوم)، الدساتير السوريّة وعلاقتها بالدستور العثمانيّ (الدكتور جورج جبّور)، حقوق المؤلّفين في العالم العربيّ (الأب كميل حشيمه)، كفاح اليسوعيّين في السلفادور في سبيل حقوق الإنسان (صلاح أبو جودة)... ونختصر فنقول إنّ مجموعة هذه المقالات هي إسهام متواضع نضعه في مدماك العمل الذي تقوم به مؤسّسات وجمعيّات وأفراد من أجل الحقّ الإنسانيّ في لبنان والعالم العربيّ.

ولأنّ مجلّة المشرق مجلّة ثقافيّة جامعة، كما أنّ الثقافة هي جامعة، فإنّ مواضيع وأبحاث أخرى، لها الطابع الحضاريّ والفكريّ والتاريخيّ والدينيّ، وجدت فيها المكان الملائم للقارئ التائق إلى الاطّلاع. ففي مقام الثقافة، الدعوة مفتوحة إلى المزيد من العطاء والإبداع.

حقوق الإنسان:
نَبَذَه البنّاؤون فأصبح حجرًا للزاوية

وائل خير*

ليس في وثائق لجنة إعداد الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ما يشير إلى أنّها كانت تُدرك أهمّيّة الوثيقة التي تعدّها. دارس الإعلان وخلفيّاته يقف على نيّة واضحة تكتفي بأن يكون الإعلان «مستوى مشترك يجب أن تستهدفه الشعوب والأمم كافّة». كما يخلو الإعلان من إشارة واحدة إلى إلزام العمل به. وتنصّ المقدّمة أنّ «احترام» الحقوق والحرّيّات يكون عن طريق التعليم والتربية واتّخاذ إجراءات مطّردة لضمان الاعتراف بها.ومراعاتها (لم تستعمل اللجنة التعبير الفنّيّ «تطبيقها»).

ممثّلو الدول الكبرى كانوا أكثر وضوحًا: فإثر إقرار الإعلان في الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة في مؤتمر باريس في ١٠ كانون الأوّل ١٩٤٨، أعلن مندوب أميركا الذي رأس لجنة الإعداد، «بموافقتنا اليوم على هذا الإعلان، من الضرورة بمكان أن نذكر دائمًا وبوضوح ما هي طبيعة هذه الوثيقة. فهي ليست معاهدة كما أنّها ليست اتّفاقيّة دوليّة. إنّها ليست نصًّا قانونيًّا ملزمًا ولا تدّعي ذلك. إنّها فقط إعلان لحقوق الإنسان الأساسيّة وحرّيّاته كما وافقت عليها الجمعيّة العامّة (للأمم المتّحدة) ومن ثمّ تصبح معيارًا ثابتًا لإنجازات الشعوب والأمم».

(*) محاضر في مادّتي القانون الدوليّ والفكر الإسلاميّ في كلّيّة هايغازيان الجامعيّة. المدير التنفيذيّ لمؤسّسة حقوق الإنسان والحقّ الإنسانيّ (لبنان) وأحد مؤسّسيها.

موقف الاتّحاد السوفياتيّ لا يقلّ وضوحًا. فقد عارض مندوبه وضع نظام دوليّ يشرف على تطبيق الإعلان العالميّ. «وتعتبر حكومة الاتّحاد السوفياتيّ تطبيق الإعلان والشرع مسألة تنحصر بالقوانين الداخليّة لكلّ دولة. وعليه لا ترى ضرورة وضع تشريع عالميّ حول الموضوع».

لكن بدت طلائع موقف آخر كان له، على ضعف القائلين به، الغلبة في العقود الأربعة التي تلت الإعلان. فأمين عامّ الأمم المتّحدة، بعد وضعه نسخة عن الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان تحت حجر أساس بناء الأمم المتّحدة في نيويورك، قال: «يضع هذا الإعلان مستوى للحكومات يمكن للرجال والنساء، لأيّ عرق أو لغة أو لون أو دين انتموا، أن يلجأوا إليه إذا انتُهكت حقوقهم».

تريغفي لي قام بأكثر من عمل رمزيّ. لقد وضع فعليًّا الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان في أساس نظام عالميّ جديد.

سأجهد في هذه الدراسة أن أظهر تطوّر المفاهيم القانونيّة والسياسيّة في اتّجاه وضع إعلان عالميّ لحقوق الإنسان. وسأحاول أيضًا إظهار إلزاميّة تطبيق الإعلان وحقّ كلّ إنسان في السعي الحثيث لوضعه موضع التنفيذ.

سأمهّد بفصل يتناول أقوالاً حول الإنسان.

أنتقلُ بعدها إلى استعراض التطوّرات الفلسفيّة ـ السياسيّة في الغرب التي صاغت رؤيا جديدة للإنسان.

ومن ثمّ أتناول نظريّة السيادة الوطنيّة وحدودها.

ومن بعدها القانون الدوليّ حول حقوق الإنسان بعد ١٩٤٥، مختتمًا الدراسة ببعض الملاحظات.

١ ـ أقوال في الإنسان

الإنسان هو أعجب الكائنات. توضيح وجوده وجوانب طبيعته وملكاته وقدراتها وتوثّب عقله وأبعاد روحه كانت في أساس التأمّل الفلسفيّ. لكن التصدّي لمسألة الإنسان تحتّم، إلى جانب الغوص في أعماقه النفسيّة والروحيّة والعقليّة، كشف أبعاده الأفقيّة: علاقة الإنسان بالآخر، تنظيم المجتمعات

الإنسانيّة، أنماط العلاقات بين المجموعات، علاقة الإنسان مع عالمه المادّيّ. هي باختصار مسألة الوجود والعالم والحياة.

الإنسان، وإن كان في ظاهره من عالَم الحيوان، إلاّ أنّه يتميَّز بالتفكير المبدع وبالإرادة والاختيار، وبكثير من عواطف النبل والمروءة وبالسلوك الخُلقيّ الذي يرفعه فوق نظام الطبيعة. كما يتميَّز الإنسان بإدراكه لقيم عليا تتذوّقها روحه وينساق لها في حقّ وخير وجمال.

والإنسان يتلمذ على الطبيعة لكنّه بعقله وبقدراته يسيطر عليها.

ومنذ نشأة التفكير الواعي حول حقائق الأشياء، كان الإنسان موضوع بحث وتأمّل. ففي تاريخ الفكر الفلسفيّ والعلميّ آراء وتصوّرات حول الإنسان يصعب حصرها. وهي متنوّعة ومتضاربة بتنوّع وتضارب نزاعات المفكّرين وتباين المذاهب الفلسفيّة والعلميّة. البعض حطّ من قدر الإنسان أو هو لم يدخل في صميم حقيقته ومعنى حياته، فجاءت آراؤه متّسمة بتشاؤم مطبَق. البعض الآخر أسرف في تعداد ميّزاته وبالغ في قدره فانحرف هذا الآخر عن إدراك حدود الحالة الإنسانيّة وأخطأ في معرفة معنى حياة الإنسان ووجوده.

من الذين قلّلوا من شأن الإنسان وأبرزوا نقائصه ديوجينوس الكلبيّ، الحكيم اليونانيّ. وفي عدادهم أيضًا أبو العلاء المعرّي الذي وصف الإنسان بالحمق والجبن والظلم، هو القائل:

والشرُّ في الجَدِّ القديم غريزةٌ ... في كلِّ نفسٍ منه عِرقٌ ضارِبُ

وأيضًا:

ما فيهم بِرٌّ ولا ناسكٌ ... إلاّ إلى نَفْعٍ له يجذبُ
أفضلُ مِن أفضلهم صخرةٌ ... لا تظلم الناسَ ولا تكذبُ

ومن الفلاسفة المتشائمين قديمًا محمّد بن زكريّا الرازي الذي ذهب إلى أنّه بالنظر إلى ما يصيب الإنسان في هذه الحياة من آلام وعناء، فإنّ وجوده نقمة عليه وشرّ عظيم. وكان يرى أنّ لذّة بني آدم ليست سوى انقطاع مؤقّت للألم. وأخذ أبو بكر الطرطوشي في كتابه سراج الملوك على الإنسان مجافاته للعدل:

«جُبِل الإنسان على حبّ الانتصاف والابتعاد عن الإنصاف». هو قول يجد قبولاً لدى الفيلسوف الإنكليزيّ تُوماس هُوبس إذ يرى في الإنسان ذئبًا يتربّص بأخيه الإنسان HOMO HOMINI LUPUS. فالإنسان يرضخ للإنصاف والمشاركة عن عجز وخوفًا من سلطة الدولة وعقاب القانون.

ومن شكّاكي العصور الحديثة المفكّر الفرنسيّ مونتين MONTAIGNE الذي كان شعاره: ماذا أعلم! فرأى أنَّ الإنسان حبيس نفسه وحبيس الكون، في عالم مجهول له، لا يعرف عنه ولا عن نفسه إلاّ القليل، وكلّ شيء في نفسه وفي ما حوله لغز مغلق.

من الآراء التي أساءت للإنسان تصوُّر الفيلسوف الألمانيّ فريدريك نيتشه الذي حقّر من شأن الإنسان واصفًا إيّاه «بالدودة الحقيرة التي لا تزال تتناسل». ودعا إلى إنسان قويّ قاسٍ باطش لا يعرف الرحمة والمحبّة وهو الإنسان الأعلى ÜBERMENSCH. أمّا الإنسان الحالي فهو «حبل مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى».

وقد التزم آخرون، وإن اتّسموا بقسط وافر من التشاؤم، جانب الاعتدال وحاولوا رسم نظام لحياة الإنسان. منهم أفلاطون الذي رأى أنَّ حقيقة الإنسان هي النفس. جاءت من عالم آخر، فتقيَّدت بحياة الحسّ والشهوات على الأرض. ويجب على الإنسان أن يحارب الشهوات ويزكّي نفسه بالمعرفة والفضائل لكي يعود إلى العالم الذي جاء منه. أمّا أرسطو فقد نظر إلى الإنسان من خلال تكوينه المزدوج وواقع حياته. فرأى فيه حيوانًا يتميَّز بالعقل، ويجب عليه أن يستخدم عقله ليكون في حياته فاضلاً سعيدًا بمقدار ما تسمح به ظروف الحياة. لكن عليه أن يعتصم بالحكمة التي هي أعظم فضيلة وأكبر سعادة للإنسان.

ونظر الفيلسوف البرُوسيّ إيمانويل كانْط إلى الإنسان من عبر تركيبه المزدوج: مِن عقلٍ يجعله مواطنًا في عالم العقول الحرّة، ومن جسم يجعله عضوًا في عالم الحسّ والشهوات والقيود. لكن يجب عليه، وهو في عالم الحسّ، أن يعيش بحسب قوانين عالم العقل، وهكذا ينشأ قانون الأخلاق أو قانون

الواجب الذي لا يعرف استثناءً ولا ظروفًا ولا مصالحَ خاصّة والذي دعاه كانط «الأمر المطلق».

أمّا القدّيس أوغوسطينوس، من كبار آباء الكنيسة وأعظمهم على الإطلاق في كتاباته حول لاهوت التاريخ، فقد رأى أنّ الإنسان في هذه الدنيا ليس جزءًا من الطبيعة بل هو غريب عنها، وتاريخه يتلخّص في أنّه مذْنِب بالنسبة إلى أصله السماويّ. وهو من حيث هو إنسان أرضيّ تعس شقيّ ومريض، تغلب عليه الأنانيّة ويلهث وراء الملذّات، لذلك لا بدّ من سلطة الكنيسة لتربية الناس. لكن نواة الشخصيّة الفكريّة للإنسان تبقى الإرادة والاختيار. فيجب عليه أن يجتهد بإرادته في أن يسير بحسب إرادة الله، وعند ذلك يصبح حرًّا. لكن النعمة الإلهيّة هي التي تمنحه الإيمان وتحرّره من نفسه ومن شقائه.

٢ ـ التطوّرات الفلسفيّة السياسيّة لعلاقة الإنسان بالإنسان

بعد هذا التمهيد عن طبيعة الإنسان ننتقل إلى المجتمع المدنيّ الذي ينظّم علاقة الإنسان بالإنسان. ما هو مصدر علاقة الإنسان بالإنسان وما هو نموذجه؟ ما هي حدود هذه العلاقة؟ مَن له حقّ الإشراف عليها؟ هل للمشرف عليها حقّ الإضافة أو الإسقاط أو التعديل لهذه العلاقة؟ ما هي حدود سلطة الحاكم المشرف؟ كيف يحوز سلطته ومتى يُخلع منها؟

تلك أسئلة تجدها في صلب جميع الأنظمة السياسيّة. لكن الإجابة عنها تختلف باختلاف مبادئ الحكم. فقد عرفت أوروبّا ومن بعدها الغرب ثلاثة مراحل وها الغرب والعالم اليوم على عتبة مرحلة رابعة.

أمّا المرحلة الأولى فهي مرحلة الحقّ الإلهيّ. فبعد انهيار الأمبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة بسقوط روما في القرن الخامس استقرّ الغرب الأوروبيّ وطوال ألف سنة ضمن إطار مبدأ الحقّ الإلهيّ، الذي يقوم على أنّ المسيح بتجسّده اقتبل من أبيه الأزليّ كلّ سلطان في الأرض، سواء على الصعيد الروحيّ أو على الصعيد الزمنيّ. وقد سلّم المسيح بدوره هذا السلطان إلى البابا نائبه. والبابا،

بصفته الملك الوحيد الشرعيّ على العالم، يبقى الوحيد المخوَّل أن يفوِّض السلطان إلى مختلف الملوك والأمراء في أراضي المسيحيَّة.

أمّا شرعيَّة الحكم فتكون بمقدار استمداده من هذا المصدر، وما دام ملتزمًا بحدود الحقّ الإلهيّ، بحيث إنَّ خروجه عن أحكام الحقّ الإلهيّ لا يجعل القوانين لاغية فقط LEX INJUSTA NON EST LEX بل إنَّ طاعة الحاكم لن تعود واجبة. على العكس، من واجب المواطن الانتفاض على الحاكم وخلعه. بديهيّ أنَّ هذا التلازم بين الحقّ الإلهيّ وشرعيَّة الحاكم الزمنيّ لم تنفرد به المسيحيَّة الغربيَّة، فنجد أصداء له في المسيحيَّة الشرقيَّة البيزنطيّة وأيضًا لدى العبرانيّين واليونان والمسلمين.

تطرح هذه النظريّة بشكل أساسيّ مسألة شرعيَّة القوانين، فتحتّم عندئذٍ وضع نظريّة متماسكة لهذه الشرعيَّة. متى تكون القوانين شرعيّة؟ وما هي أحوال فقدانها الشرعيَّة؟ شرعيّة القانون تكون بعدالتها. فإذا خرجت عن إطار العدل فقدت شرعيَّتها. لكن العدالة تطرح، بدورها، مسألة أخرى: ما هو مصدر العدالة؟

وَجدت المؤسّسات الدينيَّة هذا المصدر الأسمى في «القانون الإلهيّ» كما أوحاه الله إلى بعض مختاريه بموجب كتب مقدَّسة. ففي القرون الوسيطة عرفت أوروبّا الغربيّة تطبيقًا واسعًا لهذا الحقّ الإلهيّ، وأصبح الحكّام المدنيّون مدينون له بشرعيَّة حكمهم. لكنّ وجود مركز دينيّ وحيد يسبغ هذه الشرعيَّة بدأ يهتزّ منذ القرن الخامس عشر تحت تأثير مبادئ عصر النهضة، وأخذ يتصدَّع بفضل فلسفة التنوير في القرون السادس والسابع والثامن عشر. حتّى تهاوى كلّيًّة في عصر العلوم في القرن التاسع عشر. وجدَّ من ثمّ البحثُ على بديل عن الحقّ الإلهيّ كمصدر للشرعيَّة.

تزامن هذا البحث عن مصدر بديل مع تطوّر بالغ الأهمّيّة في الفكر السياسيّ. وفي عداد كبار المساهمين في هذا التحوّل هوبس، بيرك، لُوك، هيُوم، بنثام وميل في بريطانيا، مونتين ورُوسّو وفُولتير ومونتيسكيو ودي تُوكفيل وبرُودُون في فرنسا، وماركس ونيتشه في ألمانيا فكتاباتهم أثّرت في تطوّر نظريّة شرعيّة سلطة الدولة، وتعدّى تأثير هؤلاء الفلاسفة حقل الجهد النظريّ البحث

إلى العمل السياسيّ المباشر. وما تَهاوي سلالة الستيوارت في بريطانيا ـ وهم آخِر مَن نادى بالحقّ الإلهيّ من حكّام لندن ـ إلاّ بتأثير مباشر لأفكار المصلحين البريطانيّين. كما أنّ أثرهم بيِّن للعيان في الحرب الأهليّة ١٦٤٢ ـ ١٦٥١ وفي ثورة ١٦٨٨.

ففي العام ١٦٨٨ أصدر البرلمان البريطانيّ «لائحة الحقوق» BILL OF RIGHTS. هذا القانون وسابقه اللائحة العظمى MAGNA CARTA يعتبران من أوائل التشريعات المتعلّقة بحقوق الإنسان. لم تكن هذه اللوائح، وهي شبيهة بتسويات بين فرقاء نزاع، إلاّ بداية متواضعة للزلزال الذي سيحدث بعد حوالى القرن على ضفّتي المحيط الأطلسيّ: ثورة مستعمرات إنكلترا في أميركا، والثورة الفرنسيّة. وأثر الفكر السياسيّ الجديد واضح في إعلان استقلال أميركا ولائحة الحقوق، وفي إعلان حقوق الإنسان ـ المواطن في فرنسا، خلافاً للائحة الحقوق ١٦٨٨، نصّت إعلانات الثورتين الأميركيّة والفرنسيّة على مبادئ معقّدة سوف تأخذ طريقها في منتصف القرن العشرين لتكون في أساس الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

أهمّ مبادئ الإعلان الأميركيّ والإعلان الفرنسيّ هي:

١ ـ قيمة الإنسان عالميّة ومتأصّلة فيه (Universal Inherence): يتمتّع كلّ إنسان بسلسلة من الحقوق التي يمكن تعريفها وتحديدها. وهي حقوق لا يستمدّها من أيّ حاكم أو يكتسبها أو يحوزها أو يشتريها بل هي أصيلة فيه من حيث هو إنسان.

٢ ـ قيمة الإنسان ثابتة فيه (INALIENABLE): بحيث لا يمكن حرمان أيّ إنسان من أيّ حقّ من هذه الحقوق لا بإرادة الحاكم أو حتّى بإرادة الإنسان الخاصّة. فهو لا يملك حقّ التنازل عنها. كما لا يمكن للأكثريّة في النظام الديمقراطيّ إسقاط هذه الحقوق عن أيّ إنسان. فهي إذن حقوق ثابتة ونهائيّة.

٣ ـ حكم القانون: في حال تنازع القوانين يكون الفصل بينها بالعودة إلى قانون مستقلّ ومحايد يلتزم مبادئ العدل ويطبّق إجراءات عادلة.

هذا التطوّر، على أهميّته، لم يبدّد الغموض تبديدًا كليًّا. فما زالت هذه النصوص تشير إلى «الخالق» كما أنّها تشير إلى حقائق «بديهيّة» SELF-EVIDENT. عاد بعض المفكّرين إلى الفلسفة الرواقيّة وقانون الشعوب JUS GENTIUM الرومانيّ لصياغة مذهب الحقّ الطبيعيّ. كما طوّر بعضهم الآخر نظريّة «العقد الاجتماعيّ» التي تؤكّد أنّ شرعيّة الحاكم تُستَمَدّ من عقد خفيّ بينه وبين الشعب والتي تستمرّ باستمرار تعهّده أحكام العقد.

حدّدت هذه الإعلانات عددًا من الحقوق - أطلقت عليها اسم «الحرّيّات» - الثابتة التي لا تقوى أيّ سلطة على تعديلها أو إيقافها أو إلغائها بحيث لا يبقى للسلطة إلاّ الانصياع لهذه الحقوق وتطبيقها.

وكإجراء لصيانة هذه الحرّيّات وإزالة ما يمكن أن يعتريها من غموض في ما بعد، عمد الأميركيّون والفرنسيّون إلى وضع «دساتير خطّيّة». وكان لهذه الدساتير دور في حفظ هذه الحقوق وأيضًا في خلق مؤسّسات جديدة وتحديد صلاحيّاتها. ومنذئذٍ اقتبست معظم الدول هذا الإجراء ووضعت دساتير لها - خاصّة إثر حدث يقطع الانسياب العاديّ لهذه الدول -. إنّ مبدأ دستوريّة القوانين، أي التأكّد من انطباقها على أحكام الدستور ومبادئه، هو بتأثير مباشر للثورتين الأميركيّة والفرنسيّة على حركة التشريع في العالم.

توسّعت رقعة الحرّيّات منذ القرن التاسع عشر. فبفضل انتشار الفكر الاشتراكيّ بدت ضرورة لتدخُّل الدولة في الحقول الاجتماعيّة والاقتصاديّة. فخلافًا للفكر الليبراليّ الذي يكتفي بحصر تدخُّل الدولة في حيِّز الحرّيّات السياسيّة، نادى دعاة الاشتراكيّة بضرورة وضع تشريعات تحمي العمّال، وإشراف الدولة على حسن تطبيق هذه التشريعات ولو اقتضى ذلك الاستعانة بسلطة الدولة الزجريّة والقضائيّة.

٣ - نظريّة السيادة الوطنيّة وحدودها

إستعرضنا في فصل أوّل أفكار حول الإنسان وانتقلنا بعده إلى عرض تنظيم المجتمعات البشريّة. نتناول في ما يلي علاقة هذه المجتمعات بعضها

ببعض دون أن يغيب عن ذهننا موضوع البحث الأساسيّ وهو حقوق الإنسان.

منذ نشأة قانون الأمم ـ القانون الدوليّ العامّ بمصطلحه الحديث ـ ومسألة سيادة الدولة تبقى في صلب الرؤى المختلفة. فللدولة السيّدة سيادة مطلقة بحيث لا تُقيِّد سلطتها إلاّ حقوقُ دولة أخرى سيّدة وما لم تقم بإجراء يحظّره القانون الدوليّ.

بمقتضى هذا المبدأ تتمتّع كلّ دولة سيّدة بحقّ مطلق، لا قيد عليه، في كلّ ما يتعلّق برعاياها وأراضيها الوطنيّة. كما أنّها تتمتّع بحقّ مطلق في استعمال المناطق العامّة ـ الأجواء، البحار الدوليّة إلخ، كما أنّ لا قيد على انضمامها إلى اتّفاقيّات دوليّة أو تقديم طلب عضويّة إلى منظّمات دوليّة. حتّى حقّ الدولة في إعلان الحرب كان في الماضي مطلقًا حتّى قيّد أخيرًا وانحصر بحالة الدفاع عن النفس. كما أنّ للدولة السيّدة حقّ اختيار البقاء على الحياد في النزاعات الدوليّة والإقليميّة.

يُبنى على هذه النظريّة أنّ جميع ما يندرج تحت «التشريع المحلّيّ» يبقى خارج أحكام القانون الدوليّ ولا يُجيز تدخُّل أيّ سلطة أجنبيّة بما في ذلك المنظّمات الدوليّة: فالدولة، بموجب مبدأ سيادتها على رعاياها، مطلقة اليد في التشريع لهم دون تدخّل من قبل القانون الدوليّ أو تدخّل دول أخرى.

لكنّ القرن التاسع عشر شهد تعديلاً خطيرًا لهذه النظريّة، إذ بدأ المجتمع الدوليّ بتطبيق مبدأ «التدخّل الإنسانيّ» لحماية رعايا دولة أجنبيّة إذا قامت إحدى الدول بإجراءات غير إنسانيّة ضدّهم أو أظهرت عجزًا عن حمايتهم على أراضيها. وللمرّة الأولى شهد التشريع الدوليّ إجراءات تقيّد سيادة الدول على رعايا.

أُثيرت هذه التجاوزات للمرّة الأولى ضدّ السلطنة العثمانيّة: في العام ١٨٢٧ تدخّل المجتمع الدوليّ لحماية اليونانيّين رعايا الدولة العثمانيّة، وفي العام ١٨٦٠ ـ ١٨٦١ تدخّل المجتمع الدوليّ ـ فرنسا عسكريًّا والآخرون دبلوماسيًّا ـ لتسوية مسألة الأقلّيّات في لبنان وولاية دمشق. وأيضًا عام ١٨٧٦ لوضع حدّ لمجازر الباش بوزوك الأتراك ضدّ رعايا السلطنة في غرب وشمال تراقيا ـ التي

أصبحت بُعيدَ ذلك، الدولة البلغاريّة. إنّ خطاب غلادستون أمام البرلمان البريطانيّ الذي نادى فيه بضرورة تدخّل بريطانيا لوضع حدّ «لمجازر هزّت الضمير الإنسانيّ» بات جزءًا من التراث العالميّ للدفاع عن حقوق الإنسان.

ورسخ هذا التقليد واستمرّ. فبعد الحرب العالميّة الأولى وُضعت للمرّة الأولى اتّفاقيّات تحمي حقوق الأقلّيّات وجُعلت عصبة الأمم ضامنًا لهذه الاتّفاقيّات. وقد رمت هذه الاتّفاقيّات إلى حماية المجموعات العرقيّة واللغويّة ضمن الدول التي نشأت بناءً على اتّفاقيّة فرسايّ واتّفاقيّة سان جرمان. وما زالت هذه الاتّفاقيّات تُعتبر في صميم الاتّفاقيّات الحديثة حول حقوق الإنسان. يجدر بنا الإشارة إلى المادّة(٤) من الاتّفاقيّة الألمانيّة ـ البولنديّة حول سيليسيا العليا الموقّعة عام ١٩٢٢ التي كانت فتحًا جديدًا في حقل التشريع المتعلّق بحقوق الإنسان إذ ضمنت حقوق الأفراد ـ بما فيها حقّ الحياة والحرّيّة، وممارسة الشعائر الدينيّة، والمساواة أمام القانون، في وجه الدول التي يحملون جنسيّتها، وكان أوّل المستفيدين من هذه الحقوق مواطن بولونيّ وآخر تشيكي أثارا قضيّة تتعلّق بحقوقهما بموجب هذه المعاهدة كلٌّ ضدّ دولته.

عَرفت تلك الفترةُ أيضًا بداية التعاون الدوليّ في الحقوق «الإنسانيّة»، أهمّها معاهدة برلين ١٨٨٥ التي منعت الاتّجار بالرقيق. كما، وبتدخّل مؤسّسة الصليب الأحمر الدوليّ، عُقدت معاهدتا لاهاي وجنيف حول ضحايا الحروب ومعاملة أسرى الحرب. وفي العام ١٩١٩ أُنشئت منظّمة العمل الدوليّ التي سنّت عددًا من التشريعات الدوليّة لحماية العمّال الصناعيّين من ألوان الاستغلال الفادح.

إنّ ما جرى في الرايخ الثالث الألمانيّ منذ منتصف الثلاثينات حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية قضى قضاءً مبرمًا على مبدأ سيادة الدولة المطلق. فإنّ انتهاكات حقوق الإنسان والقضاء على حياة الملايين من رعايا الرايخ والأراضي التي احتلّتها الجيوش الألمانيّة أثارت تساؤل العالم. ما هو التكييف القانونيّ لسلطة منتخبة شرعيًّا ومعترَف بها دوليًّا تقوم بإجراءات تتوفّر فيها الشروط القانونيّة الشكليّة (تصويت، إبرام، نشر، إلخ)، إذا أدّت هذه الإجراءات إلى إزهاق أرواح الملايين واستباحة ملكيّتهم؟ لا يجد مؤيّدو مبدأ السيادة مأخذًا على

هذا الإجراء، لكن الأجواء التشريعيّة والفقهاء وجدوا ضرورة إدخال مبادئ في القانون الدوليّ تقيّد سيادة الدولة على رعاياها إذا انتهكت حقوقهم الأساسيّة. كما اهتمّوا بوضع أسس تنظيم دوليّ جديد - هي هيئة الأمم المتّحدة - مزوّدة بمؤسّسات وأجهزة من شأنها حماية الإنسان ولو على حساب مبدأ سيادة الدول المطلقة.

ومع نهاية الحرب العالميّة الثانية خرج التشريع الدوليّ عن مبدأيْ الحقّ الإلهيّ والحقّ الطبيعيّ كمعيارَيْن لشرعيّة القوانين. وتوارت الإشارات إلى «الخالق» أو إلى «الحقّ الطبيعيّ» ليحلّ محلّها القانون الدوليّ لحقوق الإنسان كما حدّدته الاتّفاقيّات الدوليّة وفي طليعتها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

٤ - الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وخلفيّاته

مع بداية تراجع قوّات المحور منذ منتصف ١٩٤١، وازدياد الشعور بالهزيمة الحتميّة لألمانيا النازيّة وحلفائها، ساد العالم موجة من التفاؤل بمستقبل مشرق يقوم على تعاون دوليّ ثابت. فضمن هذه الأجواء أعلن الرئيس فرنكلن روزفلت للكونغرس الأميركيّ ما عُرف بالحرّيّات الأربع: «نحن نتطلّع إلى عالم يقوم على أربع حرّيّات أساسيّة للإنسان. أولاها حرّيّة الكلام والتعبير في كلّ مكان من العالم. الثانية حرّيّة كلّ شخص لعبادة الله على طريقته الخاصّة، في كلّ مكان من العالم. الثالثة هي التحرّر من العوز، أي التعاون الاقتصاديّ الذي يؤمّن لكلّ أمّة حياة سليمة آمنة لكلّ أبنائها. الرابعة هي التحرّر من الخوف التي تعني تخفيض التسلّح على صعيد العالم بحيث لا تتمكّن أمّة من القيام بعمل عدائيّ ضدّ أيّ أمّة مجاورة في أيّ مكان من العالم».

وجاء ميثاق الأطلسيّ في ١٤آب/أغسطس ١٩٤١ يكرّر وعود روزفلت. «بعد القضاء النهائيّ على الاستبداد النازيّ يأمل الحلفاء إرساء أسس سلام يؤمّن لجميع الأمم أسباب العيش بأمان ضمن بلادهم والتي تعطي ضمانات بأنّ جميع الناس في جميع البلاد سوف يعيشون في حرّيّة دون خوف أو حاجة».

أمّا ميثاق الأمم المتّحدة، وهو يقتبس لنصّه استهلال إعلان الاستقلال

الأميركيّ («نحن شعوب الأمم المتّحدة») فقد جدَّد «إيمانه بالحرّيّات الأساسيّة للرجال والنساء». كما نصّت المادّة (١) من الميثاق على «تعهّد هيئة الأمم المتّحدة تطوير وتشجيع احترام حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين». وهكذا باتت حقوق الأفراد موضع عناية القانون الدوليّ وتحرُّك الهيئات الدوليّة.

تمّ تشكيل لجنة من ١٨ شخصًا لإعداد «لائحة حقوق عالميّة» دعيت «لجنة حقوق الإنسان» تابعة للمجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ. وهو أحد مجالس هيئة الأمم المتّحدة. وكان من الجليّ منذ البداية أنّ الدول الأعضاء ستحاشى تقييد سيادتها بمبادئ حقوق إنسان دوليّة يتمّ فرضها.

لم يكن إعداد اللائحة بالأمر اليسير. فإعلانات حقوق الإنسان السابقة كانت تصدر عن هيئات متجانسة يجمع بينها الولاء لمبادئ متشابهة وغالبًا مشتركة. لكنّ اللجنة التي شُكّلت عام ١٩٤٥ كانت تضمّ خلفيّات متعدّدة وولاءات سياسيّة مختلفة ورؤى للإنسان متضاربة. أعضاء اللجنة انتموا إلى مدرستَيْن فكريّتَيْن. أرادت الأولى أن يتّجه الجهد نحو إعداد مسوّدة وثيقة دوليّة تتضمّن الحقوق المدنيّة والسياسيّة والتي، بعد إقرارها من قِبَل الجمعيّة العموميّة، يبدأ الانضمام إليها، وبالتالي تكون الدول المنضمّة ملزمة بتطبيق أحكامها. أمّا الاتّجاه الآخر فأرادها إعلانًا على غرار الإعلانات التاريخيّة لحقوق الإنسان. وكانت الغلبة للمدرسة الثانية.

عقبة أخرى كانت تخطّي الفوارق الفلسفيّة بين الفرقاء وحرص الدول، خاصّة الكبرى، على الحفاظ على حرّيّة تحرُّكها غير منقوصة وخارج رقابة دوليّة. كان التضارب الأساسيّ بين الأيديولوجيّة الماركسيّة والأيديولوجيّة الليبراليّة الغربيّة. فكان الممثّلون الشيوعيّون يصرّون على أنّ الحقوق الفرديّة تصدر عن انتماء الفرد إلى المجتمع. فقد ركّزوا على الدولة كأساس للمجتمع وكمصدر لحقوق الفرد. أمّا الكتلة الغربيّة فنادت بأنّ الحقوق والحرّيّات هي أصيلة في الطبيعة الإنسانيّة واعتبرت أنّ حقوق الإنسان هي بالدرجة الأولى مسألة أخلاقيّة، لا مسألة سياسيّة فقط. وكان من الجليّ أنّ الصراع الأساسيّ يقوم بين المفهوم المادّيّ للمجتمع المبنيّ على النظريّات الماركسيّة، وبين تقاليد الدين

المسيحيّ وأهمّيّة الفرد كما أكّدت عليها الحركة الإصلاحيّة البروتستانتيّة والفلسفات العلمانيّة في القرن الثامن عشر.

٥ ـ ملاحظات ختاميّة

في ختام هذه الدراسة أودّ معالجة مسألة عمليّة على جانب كبير من الأهمّيّة. كيف يمكن للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، والاتّفاقيّات اللاحقة له، تغيير المجتمع وإصلاحه؟

إنّ أبرز ما حقّقه الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان هو تحويل مفهوم الإنسان وحقوقه من الحيّز النظريّ والفلسفيّ القابل لما لا نهاية له من الجدل، إلى الحيّز القانونيّ الوضعيّ المحدّد والملزم. كما أنّ الإعلان، بعودته إلى إعلانات الثورتَيْن الأميركيّة والفرنسيّة، وبالتعابير التي استعملها، قد أعاد الاعتبار لأهمّ مبادئ الثورتَيْن حول الإنسان: الحقوق الأصيلة بالإنسان، وثبات قيمة الإنسان فيه، وعدم تحوّلها عنه، وأيضًا حكم القانون. كما أنّ الإعلان أفاد من التطوّر الذي طرأ على الفكر الاجتماعيّ فنصّ على جميع الحقوق الاجتماعيّة وجعَلها صنوًا وفي مصفٍّ واحد مع الحقوق الليبراليّة.

ثمّ إنّ مسألة إلزاميّة الإعلان للدول بقيت غامضة في العقدَيْن الأوّلين اللذين تليا الإعلان. لكن منذ السبعينات تزايدت الاتّجاهات في صفوف القانونيّين الدوليّين التي تقول بإلزاميّته. فإنّ ما يزيد على الـ ٢٥ دستورًا اعتبر الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان جزءًا من الدستور الوطنيّ. ناهيك بأحكام صادرة عن المحاكم المحلّيّة والعالميّة، تكاد لا تقع تحت حصر، تأخذ بالإعلان العالميّ وتطبّق أحكامه.

وراء هذا التحوّل الجذريّ في مفاهيم حقوق الإنسان ووضعها موضع التطبيق، إجراءات متيسّرة وبسيطة بدأ البعض بالأخذ بها في لبنان.

أوّلها: تعبئة عدد من المحامين وحثّ ما أمكن من قضاة لإدخال مفاهيم حقوق الإنسان في لوائحهم وأحكامهم. وحتّى في حال فسخ الأحكام، ولا أظنّها ستفسخ حكمًا، فإنّ الإشارة إلى الإعلان العالميّ وحقوق الإنسان تكون

قد أخذت طريقها إلى القضاء، وهذا بحدّ ذاته إنجاز مهمّ.

ثانيها: تأسيس جمعيّات تعنى بحقوق الإنسان، ونشر مفاهيمها وبثّها، وكشف وقائع الانتهاكات والمراجعة بشأنها.

ثالثها: الاستعانة بشبكة ضخمة بتأثير متزايد من مؤسّسات حقوق الإنسان العالميّة التي لن تتوانى عن إثارة حقوق الإنسان على أعلى المستويات العالميّة. إنّ وسائل الاتّصال الحديثة قد أزالت الحواجز بين المجتمعات فلم يعد من وجود لبلاد مغلقة مسوّرة ليس من سبيل إلى اقتحام أسوارها أو إخراج معلومات منها.

رابعها: التأكيد على أنّ شرعيّة أيّ قانون هي بمقدار تماشيه مع مبادئ حقوق الإنسان كما أقرّتها الإعلانات الدوليّة والشرع. أمّا مجافاتها لأحكام اتّفاقيّات حقوق الإنسان فتُسقط شرعيّتها ولو أخذت شكل اتّفاق أو قوانين أو مراسيم اشتراعيّة أو قرارات.

خامسها: الاطمئنان إلى أنّ حقوق كلّ إنسان أصيلة فيه وثابتة لا يمكن لأحد نزعها أو إسقاطها، كما لا يحقّ حتّى للإنسان نفسه أن يتنازل عن حقوقه.

حقوق الإنسان
في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني: «السنة المائة»

الخوري سمير مظلوم*

المقدِّمة

«إنَّ الإنسان هو بمثابة الطريق الأوَّل الذي يجب على الكنيسة أن تسلكه لدى قيامها برسالتها. إنَّه طريق الكنيسة الرئيسيّ الذي شقّه السيِّد المسيح، إنَّه الطريق الذي يمرّ دائمًا بسرّ التجسُّد والفداء»[1].

هكذا ينظر البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الإنسان. وقد عبَّر عن نظرته هذه في أوَّل رسالة عامّة وجَّهها إلى الكنيسة «وإلى جميع الناس ذوي الإرادة الصالحة» في مستهلّ حبريَّته، تحت عنوان فادي الإنسان. والنظرة هذه لا تتناول الإنسان «المجرَّد» بل الإنسان الحقيقيّ كما هو، الإنسان «الواقعيّ»، «التاريخيّ»...[2] «وكلّ إنسان وجد على سطح الكرة الأرضيّة... في كامل حقيقة وجوده أي في شخصه وحياته الجماعيّة والاجتماعيّة، أعني في نطاق عائلته ومجتمعه ومختلف ظروفه وفي نطاق أمّته وشعبه... وفي نطاق الجنس البشريّ بأجمعه»[3].

(*) النائب العامّ لإبرشيّة أنطلياس المارونيّة.

(1) فادي الإنسان، روما، ٤ آذار ١٩٧٩، عدد ١٤

(2) المرجع ذاته، عدد ١٣

(3) المرجع ذاته، عدد ١٤

هذه النظرة النابعة من الإنجيل والمتجذِّرة في تعليم الكنيسة وحياتها، ترافق يوحنّا بولس الثاني طوال سني حبريّته، فنراه في كلّ المناسبات حاملاً هموم العائلة البشريّة، مطالبًا بالحفاظ على كرامة الإنسان، مدافعًا عن حقوقه بكلّ جرأة، منتقدًا دون هوادة كلّ تعدٍّ على هذه الحقوق ـ أجاء ذلك التعدّي من قِبَل أفراد أم أنظمة سياسيَّة أم عسكريَّة أم اقتصاديّة أم اجتماعيَّة ظالمة ـ عاملاً بكلّ الوسائل المتاحة له على رفع الظلم ومحاربة البؤس، وعلى تنمية الإنسان تنمية كاملة متكاملة... ولا يمكن لأحد أن ينكر الدور الكبير الذي قام به البابا في التغييرات الجذريّة التي طاولت عددًا من الأنظمة لا سيّما في أوروبّا الشرقيَّة وإفريقيا وأميركا اللاتينيَّة وغيرها....

إن الإحاطة بكلّ ما قام به البابا يوحنّا بولس الثاني دفاعًا عن حقوق الإنسان، تتطلّب الرجوع إلى عشرات الرسائل والوثائق التي أصدرها، وآلاف الخطب التي ألقاها، واللقاءات التي أجراها، سواء في حاضرة الفاتيكان أو في معظم بلدان العالم التي زارها، دون أن ننسى العمل الرائع الذي تقوم به دوائر الكرسيّ الرسوليّ الديبلوماسيَّة وغيرها، بتوجيه من البابا. وهذا أمر يتخطّى إمكاناتنا ومجال هذه العجالة. لذا سنحصر البحث في الرسالة العامّة الأخيرة التي أصدرها الحبر الأعظم في أيّار الماضي لمناسبة مرور مائة عام على صدور رسالة البابا لاوون الثالث عشر «في الشؤون الحديثة». وسنحاول جمع التعاليم الواردة في هذه الرسالة، متتبّعين الأسلوب الذي تعتمده والذي يوضحه البابا في المقدّمة بهذا الشكل: «أودّ أن أقترح الآن «قراءة جديدة» لرسالة لاوون الثالث عشر وأدعو إلى إلقاء نظرة «إلى الوراء» على نصّ الرسالة لاكتشاف ثروة المبادئ الأساسيّة المطروحة لحلّ المسألة العماليَّة. ولكنّي أدعو أيضًا إلى إلقاء نظرة «حاليّة» على «الشؤون الحديثة» المحيطة بنا والتي نجدنا غائصين فيها... وأدعو أخيرًا إلى إلقاء نظرة «إلى الأمام»، وقد بدأت تلوح لنا، منذ الآن، تباشير الألف الثالث للعهد المسيحيّ، مثقلاً بالمجهول، ولكن حافلاً بالوعود أيضًا...»[1].

(١) السنة المائة، روما، ١ أيّار ١٩٩١، عدد ٣

وهكذا يدور حديثنا على نقطتَيْن أساسيَّتَيْن:

١- حقوق الإنسان التي دافع عنها لاوون الثالث عشر مع تطوّراتها.

٢- الحقوق الجديدة التي تبلورت في ضوء التطوّرات الاجتماعيَّة والسياسيَّة منذ مائة سنة.

أوّلاً: الحقوق التي دافع عنها لاوون الثالث عشر

إنَّ رسالة البابا لاوون الثالث عشر في «الشؤون الحديثة» تُعتبر حدثًا هامًّا على صعيد تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، بل «عمل ولادة» هذا التعليم في العصر الحديث. ذلك أنَّ الثورة الصناعيّة المندفعة بقوّة منذ أواخر القرن الثامن عشر، قد سبّبت معضلة اجتماعيَّة قاسية جدًّا هي معضلة الطبقة العاملة. فالنظام الليبراليّ المتفلّت من أيّة قيود، كان يهدف إلى تحصيل أكبر معدّل ممكن من الأرباح، ويعطي الأوّليّة المطلقة لرأس المال، دون الالتفات إلى العامل أو منحه أيًّا من حقوقه الأساسيَّة... وقامت النظريّة الاشتراكيّة تناقض هذا النظام وتدعو إلى ثورة «الطبقة العاملة» وتأميم كلّ وسائل الإنتاج، وفرض ديكتاتوريّة الكادحين... لكنّها، تحت غطاء الدفاع عن العمّال، كانت تهدّد الإنسان في كرامته وحقوقه الأساسيَّة، إذ لا ترى فيه سوى «القوّة المنتجة» ماديًّا، وتنكر عليه كلّ بعد روحيّ، أو حرّيّة اعتقاد أو تصرُّف.

ورأى البابا لاوون الثالث عشر خطر هاتين النظريَّتَيْن على كرامة الإنسان... ومناقضتها نظرة الكنيسة إلى هذا الإنسان، فانبرى يدافع عن كرامة الإنسان وحقوقه، مبيِّنًا أخطاء كلتا النظريَّتَيْن وأخطارهما على الإنسان والمجتمع، داعيًا إلى خلق نظام اقتصاديّ واجتماعيّ تسوده العدالة، ويعطى فيه العامل حقوقه، كلّ حقوقه، وتفتح أمامه فرص التقدّم والنموّ الشخصيّ والعائليّ والاجتماعيّ. وراح هذا الحبر الأعظم يدافع بجرأة عن حقوق العمّال طوال حياته، حتّى استحقّ لقب «بابا العمّال».

من هذه المواقف الجريئة، وخاصّة من الرسالة المخصَّصة لدرس «أوضاع العمّال»، ينطلق البابا يوحنّا بولس الثاني في إحياء الذكرى المئويّة لصدور هذه

الرسالة، فيذكّر بالحقوق الأساسيّة التي دافع عنها سلفه السعيد الذكر. هذه الحقوق تستند إلى مبدأ أساسيّ تعتبره الكنيسة منطلقًا جوهريًا لكلّ تعاليمها حول الإنسان والمجتمع، ألا وهو مبدأ كرامة الإنسان المخلوق على صورة الله والمفتدى بدم السيّد المسيح، والمدعوّ إلى المشاركة في الحياة الإلهيّة. وبما أنّ الرسالة برمّتها تدور حول العمّال وحقوقهم، فهي تستند إلى كرامة العمّال وكرامة العمل. ويرى يوحنّا بولس الثاني في هذه الكرامة «مفتاح قراءة النصّ الحبريّ» إذ يقول: «لقد أكّد لاوون الثالث عشر، في استجلائه الصراع بين رأس المال والعمل، ما يعود إلى العمّال من حقوق أساسيّة. وبالتالي فمفتاح قراءة النصّ الحبريّ هو كرامة العامل بحدّ ذاته. ومن ثمّ، كرامة العمل من حيث هو «النشاط الإنسانيّ المعني بتلبية حاجات الحياة والحفاظ عليها خصوصًا»[1].

أمّا أهمّ الحقوق التي تدافع عنها رسالة لاوون الثالث عشر فتعدّدها رسالة السنة المائة كما يلي:

١ ـ حقّ الملكيّة الخاصّة

يكرّس البابا لاوون الثالث عشر عدّة صفحات من رسالته للدفاع عن حقّ الملكيّة الخاصّة، معتبرًا إيّاها «حقًّا طبيعيًّا»، ومبيّنًا أخطار «الملكيّة المشتركة». لكن هذه الملكيّة ليست حقًّا مطلقًا ويجب أن تبقى ضمن حدود المبدأ الأساسيّ بأنّ الله وهب خيرات الأرض لجميع البشر.

ويعلّق يوحنّا بولس الثاني على تعليم سلفه بالقول: «ولئن صحّ أنّ الملكيّة التي يخصّها البابا باهتمامه هي ملكيّة الأرض، فمن الصحيح أيضًا أنّ الأسباب التي يعتمدها للذود عن الملكيّة الخاصّة لا تزال قائمة، أي المطالبة بحقّ امتلاك ما يلزم لنموّ الفرد وأسرته، أيًّا كان الشكل الواقعيّ الذي يرتديه هذا الحقّ»[2].

---

(١) السنة المائة، عدد ٦

(٢) المرجع ذاته، عدد ٦

ويعود يوحنّا بولس الثاني في الفصل الرابع من رسالته إلى حقّ الملكيّة هذا، وارتباطه بغاية استعمال الخيرات في خدمة جميع البشر، فيبيّن أنّ الكنيسة تبقى حريصة في تعليمها على هذين المبدأين، ويستشهد ببعض ما يعلّمه المجمع الفاتيكانيّ الثاني حول هذا الموضوع فيقول: «لا يظنّن الإنسان باستعماله الخيرات أنّ ما يملكه بطريقة مشروعة لا يخصّ سواه. ولكن فليعتبره مشتركًا: وهذا يعني ألاّ يعود بالنفع عليه فقط، بل على الآخرين أيضًا. إنّ الملكيّة الخاصّة أو نوعًا من السلطة على الممتلكات الخارجيّة، تؤمّن لكلّ فرد نطاقًا لا بدّ منه من السيادة الشخصيّة والعائليّة، وتعتبر امتدادًا للحرّيّة الإنسانيّة». لكن يجب ألاّ ننسى «أنّه من طبيعة الملكيّة الخاصّة ذاتها، أن يكون لها طابع اجتماعيّ، مبنيّ على شريعة أساسها أن تؤول الخيرات للجميع»[1].

ويتساءل البابا في مجال شرحه لحقّ الملكيّة عن مصدر أو مصادر الخيرات التي تسند حياة الإنسان ويحقّ له امتلاكها، فيميّز مصدرين أساسيّين:

- **الأوّل**: عمل الله «الذي خلق الإنسان والأرض، ووهب الإنسان الأرض ليتسلّط عليها بشغله وينعم بثمارها» (تك ١/٢٨-٢٩). وقد وهب الله الأرض لجميع أبناء البشر لتعيلهم كلّهم بدون استثناء لأحد أو امتياز لأحد، وهذا هو المصدر الأوّل لمشاعيّة أرزاق الأرض».
- الثاني: عمل الإنسان. «فبفضل عمله المستند إلى ذكائه وحرّيّته، يستطيع الإنسان أن يملك على الأرض ويتّخذ له منها مسكنًا لائقًا، وهكذا يتملّك منها الجزء الذي أحرزه بعمله. وهذا هو مصدر الملكيّة الخاصّة...»[2].

ويبيّن الحبر الأعظم كيف أنّ هذين العنصرين (الأرض والعمل) يتفاعلان على مدى التاريخ ويكوّنان المبدأ الأساسيّ لكلّ مجتمع بشريّ. وإذا كان في الماضي خصب الأرض يعتبر العنصر الأهمّ في تكوين الثروة، ففي عصرنا الحاضر يأخذ العمل البشريّ الدور الأوّل في إنتاج الخيرات المادّيّة وغير المادّيّة. ويشدّد على أنّ عمل الفرد مرتبط بعمل سائر أعضاء المجتمع، إذ قد

(١) المجمع الفاتيكانيّ الثاني: الكنيسة في عالم اليوم، عدد ٦٩، ٧١
(٢) السنة المائة، عدد ٣١

«أضحى العمل اليوم، أكثر منه في أيّ يوم مضى، العمل مع الغير ولأجل الغير: عمل شيء لأجل أحد»[1]. وهذا ما يجعل للعمل أيضًا بعدًا اجتماعيًا.

٢ ـ حقّ إنشاء تنظيمات مهنيّة

يربط لاوون الثالث عشر حقّ إنشاء التنظيمات بحقّ الملكيّة الخاصّة، ويعتبره حقًّا طبيعيًّا للإنسان نابعًا من طبيعته الاجتماعيّة، قائمًا قبل اعتراف المجتمع السياسيّ به. فلا يحقّ إذًا للدولة أن تمنع أيّ إنسان من التمتّع بهذا الحقّ «لأنّ الغاية من وجود الدولة هي المحافظة على الحقوق الطبيعيّة لا إلغاؤها»[2].

أمّا الهدف من إنشاء هذه التنظيمات فهو تقوية روح التضامن بين العمّال والشعور بوحدة المصير وضرورة الوقوف معًا للدفاع عن حقوقهم والمحافظة على كرامتهم. ذلك أنّ المجتمع الصناعيّ الذي كان قائمًا في القرن الماضي كان يعطي الأوّليّة المطلقة لرأس المال ولوسائل الإنتاج، ولا يقيم أيّة قيمة للإنسان العامل، بل يعتبر قوّة العمل والإنتاج عنده سلعة تُباع وتُشرى حسب مبدأ العرض والطلب. ولم يكن هناك أيّة قوانين أو أنظمة تحدّ من جشع أصحاب الرأسمال، وتحافظ على حقوق العمّال. بل كان الرأسماليّون الأقوياء يمنعون العمّال من التجمّع والتكتّل وتكوين قوّة تطالب بحقوقهم وتحدّ من استغلالهم. لذا وقف البابا بجرأة في وجه الظلم الحالّ بالعمّال وطالب بإعطائهم حقوقهم الأساسيّة، مذكّرًا الدولة بأنّ واجبها الأوّل هو أن تهتمّ بالفقراء والضعفاء في المجتمع: «يجب على الدولة أن تحيط العمّال بعناية واهتمام خاصّين، لأنّهم ينتسبون إلى جماهير المحرومين»[3] ولأنّهم لا يستطيعون الدفاع عن نفوسهم.

ينطلق البابا يوحنّا بولس الثاني من هذا الموقف ليبيّن كم كان لتعليم الكنيسة ومشاركة المسيحيّين من أثر في إنشاء الحركة العمّاليّة وتثبيتها، وكم كان

---

(١) السنة المائة، عدد ٣١

(٢) في الشؤون الحديثة، عدد ٣٨

(٣) المرجع ذاته، عدد ٢٩.

لهذه الحركة من دور هامّ في الدفاع عن حقوق العمّال، وإدخال إصلاحات أساسيّة على الأنظمة الاقتصاديّة، لا سيّما على صعيد التشريعات الاجتماعيّة والضمانات العديدة التي يفيد منها العمّال وسائر أعضاء المجتمع.

وما زال للنقابات العماليّة وسائر المنظّمات المهنيّة دور هامّ في عصرنا الحاضر. فهناك حقل عمل واسع وخصب لجهاد هذه المنظّمات في الدفاع عن حقوق العمّال والحفاظ على كرامتهم. ولهذه المنظّمات أيضًا مهمّة ثقافيّة أساسيّة لإشراك العمّال في كلّ مجالات الحياة والمسؤوليّة في مجتمعهم، ولمساعدتهم على التقدّم في طريق نموّهم الشخصيّ والجماعيّ. بل على هذه المنظّمات متابعة الصراع ضدّ الأنظمة الاقتصاديّة التي لا تحترم حرّيّة العامل وكرامة العمل مفضّلة عليهما رأس المال ووسائل الإنتاج، كما عليها السعي إلى استبدال هذه الأنظمة «بمجتمع ينادي بحرّيّة العمل والمبادرة والمشاركة».

وأمام تعقيدات الأنظمة الاقتصاديّة وارتباط الحياة الاقتصاديّة في أيّ بلد باقتصاد سائر البلدان، حتّى أصبح هناك نظام اقتصاديّ عالميّ تستغلّ فيه البلدان الغنيّة بلدان العالم الثالث، ويسحق فيه القويّ الضعيف على كلّ المستويات، يدعو البابا يوحنّا بولس الثاني إلى ضرورة إحلال العدل بين البلدان، والدفاع عن الضعيف والفقير، والحفاظ على كرامة الإنسان فوق كلّ شيء، والعمل على خلق نظام عالميّ مبنيّ على العدالة واحترام حقوق الإنسان. ولتحقيق كلّ ذلك «ما زالت الحاجة ملحّة لوجود حركة مشاركة واسعة بين العمّال، يكون هدفها تحرير الإنسان وإنماءه إنماءً شاملاً»[1].

وأمام عالميّة النظام الاقتصاديّ وتهديداته، يرى البابا ضرورة إيجاد «مؤسّسات دوليّة محترمة تقوم بمراقبة الاقتصاد العالميّ وتوجيهه نحو تحقيق الخير العامّ... وهذا يتطلّب أن تتعدّد المشاورات بين البلدان الكبيرة وأن تكون مصالح العائلة البشريّة الكبرى ممثّلة تمثيلاً عادلاً في المنظّمات العالميّة»[2].

---

(١) السنة المئة، عدد ٤٣

(٢) المرجع ذاته، عدد ٥٨

٣ ـ الحقّ في «أجر عادل» و«الحقوق الأخرى»

كان تحديد الأجر المعطى للعامل لا يخضع إلاَّ لحرّيّة التعاقد المطلقة بين ربّ العمل والعامل، ولم يكن للدولة أن تتدخَّل في هذه العقود إلاَّ للسهر على تنفيذ ما يكون اتّفق عليه المتعاقدان. وغالبًا ما كان ربّ العمل يفرض الشروط التي يريد، ويحدّد الأجر كما تقتضيه مصلحته الأنانيَّة فقط. ولم يكن بإمكان العامل إلاَّ الخضوع لشروط العقد، وإلاَّ صرف من العمل.

أمّا البابا لاوون الثالث عشر فيرفض هذا الواقع، ويوجّه الانتقاد اللاذع لهذا المفهوم الأنانيّ في التعاقد، ويدعو الدولة إلى التدخُّل في إبرام العقود، والدفاع عن العمّال الضعفاء وحفظ حقّهم في ثمرة أتعابهم، وإقرار أجور عادلة لهم. ويركّز على أنَّ العقود المبرمة بين ربّ العمل والعامل، إن لم تكن عادلة، فهي باطلة لأنّ «هناك شريعة العدالة الطبيعيَّة، التي هي أسمى وأقدم من إرادة المتعاقدين، وهي ترسم بأنَّ العامل القنوع والشريف يجب أن يجد في أجرته ما يكفل معيشته ومعيشة أسرته. أمّا إذا أذعن العامل بدافع الضرورة أو اتّقاء لشرّ أعظم، لشروط قاسية جدًّا ليس له، على كلّ حال، قِبَلٌ برفضها لأنّه مجبر عليها من قِبَل ربّ العمل أو من قِبَل صاحب العرض، فهو ضحيّة عنف تأباه العدالة» [١].

ويحدّد البابا في رسالته حقوقًا أخرى أوّليّة وهامّة لم تكن العقود لتحترمها، ومنها «الحقّ في تحديد ساعات العمل»، و«الحقّ في أوقات استراحة مشروعة»، و«حقّ النساء والأولاد في شروط عمل يأخذ بعين الاعتبار وضعهم الخاصّ»، و«الحقّ في عطلة نهار الأحد» كي يتمكّن العمّال من «ممارسة واجباتهم الدينيَّة بحرّيّة»... ويعلن لاوون الثالث عشر مواقف صارمة من هذه الأمور فيقول: «إنَّه ليس من العدل ولا من الإنسانيَّة بشيء أن يعرض على الإنسان عمل ينهك منه القوى العقليّة ويرهق الجسد... فعدد ساعات العمل في النهار لا يجوز أن يتعدّى مقدار تحمُّل العامل...» كما يكتب في الرسالة ذاتها: «إنَّ حقّ الاستراحة اليوميَّة وعطلة نهار الأحد يجب أن يكون شرطًا واضحًا في كلّ عقد

---

(١) الشؤون الحديثة، عدد ٣٤

يُبرم بين أرباب العمل والعمّال. وحيث لا يدخل هذا الشرط فالعقد يعدّ منافيًا للأخلاق»[1].

بعد التذكير بهذه الحقوق يرى يوحنّا بولس الثاني متأسّفًا، أنّ مرور مائة سنة على كلام سلفه لم يلغ تمامًا التعدّيات على هذه الحقوق، بل بالعكس: «إنّنا لسوء الحظّ، لا نزال حتّى اليوم نقع على مثل هذه العقود المبرمة بين عمّال وأرباب عمل يجهلون أبسط مبادئ العدالة في شأن عمل القصّر والنساء وساعات العمل وشروطه الصحيّة والأجور العادلة. كلّ هذا بالرغم من الإعلانات والمعاهدات الدوليّة في هذا الشأن، بل بالرغم من القوانين في مختلف الدول»[2].

لا يتوسّع البابا كثيرًا في شرح هذه الحقوق وتبيان تطوّرها، كما فعل في شأن حقّ الملكيّة الخاصّة، أو التنظيمات المهنيّة. ربّما كان ذلك لاعتقاده بأنّها أصبحت واضحة في نظر الأكثريّة من الناس وأنّها دخلت في صميم الأنظمة والقوانين، وإن لم تكن هذه القوانين تلقى دائمًا الاحترام الكافي. ولكنّه لا يتوانى عن تذكير الدولة بواجبها الأساسيّ في حماية حقوق جميع مواطنيها، ولا سيّما منهم الصغار والضعفاء. ويستشهد بكلام لاوون الثالث عشر الجريء إذ يقول: «إنّ على الدولة، في حماية الحقوق الفرديّة، أن تخصّ الصغار والضعفاء باهتمامها. فالفئة الثريّة المقتدرة بأموالها أقلّ حاجة إلى رعاية الدولة، في حين الطبقة الفقيرة لا تمتلك ثروة تضمن لها الحماية، فتضع في عصمة الدولة جلّ اتّكالها»[3]. ويشدّد البابا على أنّ هذا الواجب ينبع من مبدأ أوّليّ لكلّ تنظيم سياسيّ سليم: وهو أنّ «المستضعفين في المجتمع هم أولى باهتمام الآخرين ورعايتهم وبدعم السلطة خاصّة»[4].

هذا الاهتمام ليس من واجب الدولة وحدها، بل يتطلّب تضافر الجهود والتضامن المُخلص بين جميع أبناء المجتمع. هذا التضامن قد ركّز عليه كثيرًا

---

(١) الشؤون الحديثة، عدد ٣٣
(٢) السنة المائة، عدد ٨
(٣) الشؤون الحديثة، عدد ٢٩
(٤) السنة المائة عدد ٩

البابا في رسالته السابقة «الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ». لذا فهو يكتفي هنا بالتذكير به قائلاً: «إنّ مبدأ التضامن الذي يتحدَّثون عنه اليوم... سواء في النظام الداخليّ لكلّ دولة أو في النظام القائم بين الدول، يبدو من المقوّمات الأساسيَّة في التنظيم السياسيّ والاجتماعيّ كما يراه المسيحيّون»[1].

ثانيًا: الحقوق الجديدة

كانت تلك أهمّ الحقوق التي تكلّمت عنها رسالة الشؤون الحديثة، استعادها يوحنّا بولس الثاني وتعمّق في أبعادها في ضوء تطوّرات الأوضاع منذ مائة سنة. وبعد تحليل أسباب عدم احترام هذه الحقوق، وانتقاد النظريّات والممارسات التي تحرم الإنسان حقوقه وكرامته، لا سيّما منها الليبراليّة والاشتراكيّة والشيوعيّة والإلحاد والأنظمة التوتاليّة... يأتي البابا إلى ذكر الحقوق الأخرى التي تبلورت خلال هذا القرن من الزمن وكان للكنيسة دور هامّ في تحديدها والدفاع عنها.

١ ـ الحقّ في الحياة

ينطلق البابا من التطوّرات الأخيرة في العالم التي أدّت إلى سقوط الأنظمة الشيوعيّة وعدد من الأنظمة التوتاليّة الأخرى، وبرز من خلالها النموذج الديموقراطيّ، يرافقه وعي واهتمام كبيران بحقوق الإنسان. ويشدّد الحبر الأعظم على أهمّيّة هذه الحقوق وارتباطها الوثيق ببناء الديموقراطيّة فيقول: «لا بدّ للشعوب الآخذة بتجديد دساتيرها من أن تقيم الديموقراطيّة على أساس صحيح ومتين، مبنيّ على الاعتراف الصريح بحقوق الإنسان. ومن أهمّ هذه الحقوق، لا بدّ من التذكير بالحقّ في الحياة، ومن ضمنه حقّ النموّ في أحشاء الأمّ بعد الحبل، ثمّ حقّ العيش في أسرة مترابطة وفي مناخ أخلاقيّ مؤاتٍ لنموّ الشخصيَّة، والحقّ في إنماء الذهن والحرّيّة بممارسة البحث ومعرفة الحقيقة، وحقّ المشاركة في العمل على تثمير خيور الأرض واتّخاذها بابًا لرزق الفرد

---

(١) السنة المائة، عدد ٩

وعياله، والحقّ في تأسيس أسرة بطريقة حرّة مع إنجاب بنين وتربيتهم وممارسة الجنس بطريقة مسؤولة. هذه الحقوق تنبع وتتلخّص، نوعًا ما، في الحرّيّة الدينيّة، بمعنى أنّها حقّ الإنسان في أن يعيش ضمن حقيقة إيمانه ووفقًا لكرامته الشخصيّة السامية»[1].

يكتفي يوحنّا بولس الثاني بالتذكير بهذه الحقوق، لأنّها حصيلة عشرات العقود من الجهاد الذي قادته الكنيسة، وأدّى إلى بلورة فكرة واضحة عن الإنسان والاعتراف بحقوقه، وإدراجها في شرعة الأمم المتّحدة وما تبعها من شرائع ومواثيق وتنظيمات تلتزم بها، أقلّه مبدئيًّا، كلّ الدول المنتمية إلى هذه المنظّمة العالميّة. لكن بين الاعتراف المبدئيّ والتطبيق العمليّ في حياة الشعوب والأفراد، فرقًا شاسعًا. وهذا ما يلفت البابا النظر إليه إذ يقول: «هذه الحقوق لا تلقى دائمًا الحرمة الكاملة حتّى في البلدان اللتي تمارس أشكالاً من الحكم الديموقراطيّ. ولا نفكّر فقط في فضيحة الإجهاض، بل في النواحي الأخرى من أزمة الأنظمة الديموقراطيّة، وقد تزعزعت أحيانًا، على ما يبدو، قدرتها على اتّخاذ قرارات يمليها الخير العامّ»[2].

وهنا تجدر الإشارة إلى موقف الكنيسة من الأنظمة السياسيّة والاقتصاديّة بوجه عامّ. فليس هناك نظام كامل، ولا تملك الكنيسة نموذجًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا كاملاً تعرضه على الشعوب. بل هي تقدّم للبشريّة مبادئ عامّة ومقاييس أساسيّة يسعى الناس إلى تطبيقها في أنظمتهم. هذه المبادئ هي «معنى الإنسان» الذي تتلقّاه الكنيسة من الوحي الإلهيّ. وهذه المقاييس هي كرامة الإنسان وحقوقه. فبقدر ما يُحترم نظام حقوق الإنسان ويحافظ على كرامته، بقدر ذلك يكون نظامًا صالحًا.

٢ - حقّ المعرفة والمشاركة

بعودة إلى الملكيّة الخاصّة، يلاحظ يوحنّا بولس الثاني أنّ حقّ الملكيّة لم يعد يعني ملكيّة الأرض فحسب، بل هناك حقّ جديد تبلور عبر السنين وأصبح

---

(١) السنة المائة، عدد ٤٧

(٢) المرجع نفسه، عدد ٤٧

في عصرنا حقّ «ملكيّة المعرفة والتقنيّة والعلم» [١]. فإمكانيّة معرفة حاجات الآخرين والسبل الأقرب لتلبيتها، وإمكانيّة تنظيم العمل وإنتاج السلع التي تتجاوب مع أذواق المستهلكين، ومعرفة تسويق المنتوجات... كلّ ذلك يكوّن مصدرًا هامًا من مصادر الثروة. وهنا يبرز دور عمل الإنسان الحرّ، وأهمّية المبادرة الشخصيّة وروح الإقدام والمسؤوليّة. بهذا المعنى يقول البابا: «فلئن كان العنصر الإنتاجيّ الحاسم في ما مضى، هو الأرض، وفي ما بعد الرأسمال، أي مجموع الآلات ووسائل الإنتاج، فالعنصر الحاسم اليوم، وكلّ يوم أكثر، هو الإنسان نفسه أي ما لديه من أهمّيّة للمعرفة تظهر في الاطّلاع العلميّ والقدرة على التنظيم في إطار التضامن، والوقوف على حاجات الآخرين وتلبيتها» [٢].

وفي تحليل الأوضاع الاقتصاديّة في العالم اليوم، يلاحظ البابا أنّ معظم البشر، سواء في العالم الثالث أو في البلدان المصنّعة، ما زالوا محرومين من حقّ المعرفة هذا ومن المشاركة في بناء الثروات والإفادة منها. بل هم متروكون على هامش الحياة الاقتصاديّة والتنمية الاجتماعيّة، معرّضون للاستغلال ومهدّدون في كرامتهم وحياتهم. وينتقد بشدّة هذا «الاستغلال اللاإنسانيّ» الذي يؤثر المادّة على الإنسان: «إنّه لمن أثقل واجبات العدل والحقّ ألاّ يظلّ ثمّة حاجات بشريّة أساسيّة ملجومة، وألاّ يهلك الذين يعانون من هذه الفاقات» ويضيف: «لا بدّ أيضًا لذوي الفاقة هؤلاء من أن يحظوا بما يمكنهم من تحصيل المعارف، والدخول في شبكة العلاقات المتبادلة وإنماء مؤهّلاتهم لتعزيز طاقاتهم وثرواتهم الشخصيّة» [٣].

وهكذا نرى أنّ حقّ الملكيّة الخاصّة في نظر الكنيسة قد تطوّر من استملاك الأمور المادّيّة أو وسائل الإنتاج، إلى ضرورة حصول الإنسان على كلّ ما يساعده على تنمية نفسه تنمية متكاملة. «فالإنسان يتفتّح وينمو ذهنه وحرّيّته، متّخذًا من عناصر العالم مادّة ووسيلة يتملّكها لهذا الهدف. فحقّ المبادرة والملكيّة الخاصّة يرتكز إذًا في طبيعة عمله هذا». وبما أنّ الملكيّة لا تعني

(١) السنة المئة، عدد ٣٢
(٢) المرجع نفسه، عدد ٣٢
(٣) المرجع نفسه، عدد ٣٣ و٣٤

احتكارًا أنانيًا لما تملك، فما يتوصّل الإنسان إليه من معرفة وتقنيّة وعلم، لا يحقّ له أن يحتفظ به لنفسه وحده، بل عليه أن يضعه في خدمة الآخرين، وأن يشركهم في معارفه كما يشترك في جهودهم ورفاهيّتهم، فيخلق ذلك سلسلة من التضامن تتوسّع حتّى تضمّ المجتمع بأسره. ومن هذا المنطلق فإنّ اكتشاف تقنيّات جديدة، وتطوير وسائل الإنتاج في أيّ حقل من حقول الحياة الاقتصاديّة، واستملاك تلك الوسائل المتطوّرة، كلّ ذلك يجب أن يهدف إلى إيجاد فرص عمل جديدة يفيد منها الآخرون. «فكما أنّ الشخص يحقّق ذاته كليًّا في بذل ذاته بحرّيّة، كذلك تجد الملكيّة الخاصّة مبرِّرها الأدبيّ في خلق إمكانات استخدام ونموّ إنسانيّ للجميع» (١).

٣ ـ حقّ الشعوب في الحرّيّة والتنمية

إنّ مفهوم حقوق الإنسان لم يعد محصورًا بحقوق الأفراد أو الجماعات ضمن بلد معيّن، بل أصبح يشمل جميع الشعوب والبلدان والحضارات المختلفة في كلّ أصقاع الأرض. ولقد عرف العالم في القسم الثاني من هذا القرن، وبعد ولادة منظّمة الأمم المتّحدة وشرعة حقوق الإنسان التي أصدرتها، حركة تحرُّر وطنيّ قادت إلى إنهاء الاستعمار في عشرات البلدان التي حصلت على استقلالها السياسيّ وأصبحت شريكة في المنظّمة العالميّة. وبالرّغم من الحرب الباردة بين الجبّارين، وما نتج عنها من ثورات وانقلابات وويلات في معظم بلدان العالم، تبلورت مفاهيم جديدة تدور حول حرّيّة الشعوب وتقرير المصير، والمساواة في الحقوق والواجبات...

غير أنّ الاستقلال السياسيّ لم يرافقه دائمًا الاستقلال الاقتصاديّ والرفاهية الاجتماعيّة، بل بالعكس. وقد أدّى ذلك إلى انقسام العالم إلى عوالم عديدة (الأوّل والثاني والثالث...) تفصل بينها فروقات شاسعة في الأنظمة الاقتصاديّة ومستوى المعيشة والمقدرة على سدّ حاجات المواطنين في كلّ بلد.

---

(١) السنة المئة، عدد ٤٣

وقامت في معظم بلدان العالم الثالث أنظمة سياسيّة تُبنى غالبًا على انقلابات عسكريّة، أو تسلّط الحزب الواحد، وتفرض وجودها بالقوّة غير آبهة لأبسط حقوق الإنسان. وراحت تلك الأنظمة تتسابق على التسلّح لحماية نفسها أو لقهر شعوبها، مرتِّبة بذلك على بلدانها ديونًا باهظة ترزح تحتها الشعوب. وتكاثرت الحروب الداخليّة أو بين البلدان المتجاورة، فنتج عنها قتل وتشريد ملايين الأشخاص الذين فقدوا كلّ شيء وأصبحوا لاجئين لا أوطان لهم ولا هويّة ولا كرامة... واستشرى الفساد في دوائر معظم الحكومات وعشّش في نفوس القيّمين عليها. فتهافتت الأقلّيات المحظوظة على بناء الثروات الطائلة بطرق غير مشروعة وبدون رادع أو وازع. زد على ذلك ما حلّ في معظم تلك البلدان من كوارث طبيعيّة متكرِّرة أتت تمعن في التدمير والتشريد وانتشار الأوبئة والمجاعة....

أمام هذه الفواجع علت أصوات تنتقد التجاوزات وتدعو إلى الإصلاح، وتؤيّد حقّ الشعوب في حياة كريمة بعيدة عن أيّ ظلم أو استعمار أو استغلال. كما سعت إرادات صالحة إلى وقف الحروب والدمار ونشر السلام بين الدول والشعوب. وهبّت مؤسّسات خاصّة وحكوميّة ودوليّة إلى مساعدة المنكوبين، وتخفيف آلامهم، وإيواء المشرّدين واللاجئين، وإطعام الجياع، وتطبيب الجرحى والمصابين... وكانت الكنيسة سبّاقة في كلّ هذه الميادين. فانبرت باسمها مئات المؤسّسات الخيريّة والاجتماعيّة تعمل دون هوادة في خدمة الفقراء والمهجّرين والمعذّبين في كلّ بلدان العالم... وكأنّ العاملين فيها والمتطوّعين باسمها يؤلّفون جيشًا، يعدّ بالملايين، ويقف بوجه الجيوش الأخرى التي تنشر القتل والدمار والبؤس أينما حلّت...

ولم تكتفِ هذه المؤسّسات بأعمال الإغاثة والإيواء أو معالجة نتائج الكوارث والحروب، بل تبيّن لها، كما تبيّن لمعظم علماء الاجتماع ومتتبّعي تطوّر المجتمعات، أنّ المعالجة يجب أن تطول أسباب الكوارث القريبة والبعيدة، وأنّ الفروقات الشاسعة التي تفصل البلدان الفقيرة عن البلدان الغنيّة، لا يمكن تقليصها إلاّ بعمل تنمويّ منظّم وبعيد المدى... وبرزت مفاهيم جديدة للتنمية والترقّي يدور معظمها حول التطوّر الاقتصاديّ والإنتاج المادّيّ ورفع مستوى دخل الأفراد والبلدان....

وهنا أيضًا كان للكنيسة دور بارز، ليس فقط على صعيد العمل التنمويّ في معظم البلدان، بل خاصّة على صعيد التعليم وبلورة الأفكار الأساسيّة التي يجب أن تستند إليها التنمية الصحيحة. وجاء البابا بولس السادس في رسالته «ترقّي الشعوب» الصادرة في ٢٦ أذار ١٩٦٧، يختصر تعليم الكنيسة حول الترقّي الذي يجب أن يبنى على نظرة شاملة للإنسان والإنسانيّة فيقول: «لا يقتصر الترقّي على النموّ الاقتصاديّ فحسب. فلكي يكون ترقّيًا أصيلاً، ينبغي أن يكون كاملاً، أي أن يرقى كلّ إنسان والإنسان كلّه». ويستشهد البابا بكلام الأب لوبريه الخبير العالميّ في حقل التنمية: «إنّنا نأبى فصل الصعيد الاقتصاديّ عن الصعيد الإنسانيّ، والترقّي عن الحضارات المتضمّن فيها. فالمهمّ في نظرنا هو الإنسان، كلّ إنسان، وكلّ جماعة إنسانيّة، حتّى الإنسانيّة برمّتها» (١).

ويرى البابا في هذا النموّ الكامل شرطًا أساسيًا من شروط إنسانيّة الإنسان. إذ إنّ «كلّ إنسان، في خطّة الله، مدعوّ للترقّي، لأنّ كلّ حياة دعوة» (٢). وهذا النموّ ليس عملاً اختياريًا، بل هو واجب شخصيّ على كلّ إنسان، كما أنّه واجب جماعيّ يشمل جميع الناس لأنّ «البشر أجمعون مدعوّون إلى ذلك الترقّي الكامل» (٣).

فإذا كان الترقّي واجبًا ملزمًا كلّ إنسان، فهو إذًا حقّ من حقوقه الأساسيّة، ولا يجوز حرمان أيّ إنسان أو مجتمع من هذا الحقّ. هذا ما حدا البابا يوحنّا بولس الثاني على إصدار رسالته العامّة الشهيرة «الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ» لمناسبة مرور عشرين سنة على رسالة بولس السادس، مكرّسًا إيّاها للدفاع عن حقّ النموّ والترقّي وتوضيح مفاهيمه، وإظهار الأخطار الناتجة عن عدم احترامه. فبعد أن يبيّن أهمّيّة رسالة سلفه «وجدّتها»، وبعد أن يستعرض أوضاع العالم وما آلت إليه عمليّة الترقّي خلال عشرين سنة من نتائج يفوق

(١) ترقّي الشعوب، عدد ١٤.
(٢) المرجع ذاته، عدد ١٥.
(٣) المرجع ذاته، عدد ١٦ - ١٧.

السلبيّ منها الإيجابيّ، يأتي يوحنّا بولس الثاني إلى تحديد النموّ الإنسانيّ الصحيح وميزاته فيقول: «أيّ نموذج من نماذج النموّ لا يحترم ولا يعزّز الحقوق الإنسانيّة، الفرديّة والجماعيّة، الاقتصاديّة والسياسيّة، بما فيها حقوق الأمم والشعوب، لا يمكن أن يكون حقيقةً جديرًا بالإنسان». ويضيف: «العلاقة الصحيحة بين النموّ الصحيح واحترام حقوق الإنسان تبرز، مرّة أخرى، طابعه الخلقيّ. فالإنسان لا يستطيع لمجرّد تمتّعه بالخيور والخدمات، أن ينال الترقّي الحقيقيّ المنسجم مع دعوته الطبيعيّة والتاريخيّة». .ولا يكتفي البابا بإبراز «حقوق كلّ فرد، ولزوم مراعاة حقّ كلّ فرد في التمتّع بالمنافع التي يوفّرها العلم والتقنيّة»، بل يشدّد على أنّ «الشعوب كالأفراد يجب أن تتمتّع بالمساواة الأساسيّة التي ترتكز عليها مثلاً شرعة منظّمة الأمم المتّحدة، والتي هي الركيزة لما يتمتّع به الجميع من حقّ المشاركة في مسيرة النموّ الشامل» (١).

تلك هي النظرة إلى الترقّي وإلى حقوق الأفراد والشعوب التي يستند إليها البابا في رسالته الجديدة السنة المائة حين يعلن أنّه «لا بدّ من أن تحطّم الحواجز والامتيازات التي تفرض على شعوب كثيرة أن تظلّ في هامش التطوّر، وتؤمّن للجميع، أفرادًا وشعوبًا، الشروط الأساسيّة للاندماج في حركة التطوّر» (٢).

ويتوقّف البابا على بعض تلك «الحواجز والامتيازات» التي تعيق وصول الشعوب الفقيرة إلى نموّها الشامل والتمتّع بحقوقها كاملة، والانخراط في الحياة الدوليّة على قدم المساواة مع الشعوب الغنيّة. ومن أهمّ تلك الحواجز: الفروقات الشاسعة في إمكانات الإنتاج، وعدم العدالة في أنظمة التجارة والمبادلات الدوليّة، وأنانيّة الأقوياء من أفراد وشركات ودول، وعدم الاستقرار الأمنيّ والسياسيّ، ومعضلة الديون الخارجيّة التي تعاني منها البلدان الفقيرة... وهنا يأخذ الحبر الأعظم موقفًا صريحًا وجريئًا إذ يقول: «المبدأ القائل بوجوب تسديد الديون، مبدأ صحيح، دون شكّ. ولكن لا يجوز أن نطالب بتسديد دين إذا نجم عن ذلك، في الواقع، فرض خيارات سياسيّة من شأنها أن تدفع

(١) الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ، عدد ٣٣
(٢) السنة المائة، عدد ٣٥

شعوبًا برمّتها إلى الجوع واليأس. ولا يسوغ، بالتالي، أن ندّعي المطالبة بوفاء ديون معقودة، إذا اقتضى ذلك ثمن تضحيات باهظة. في هذه الأحوال، لا بدّ من أن نجد طريقًا أخرى ـ وهذا ما يجري اليوم جزئيًّا ـ للتخفيف من الدين أو لتأجيله، أو حتّى لطيّه نهائيًّا، فيأتي ذلك على انسجام مع حقّ الشعوب في البقاء والتقدّم» [(١)].

ولا يسعنا هنا إلاّ أن نذكّر بالترابط الوثيق بين النموّ والسلام، إذ غالبًا ما يكون الفقر والتخلّف والمظالم الواقعة على الناس، والبؤس واستغلال الجماهير البشريّة البائسة... سببًا أساسيًّا من أسباب الحروب بين الدول. لذا فلا بدّ من العمل على نشر التنمية والترقّي في البلدان الفقيرة، لتجنّب الحروب والثورات. «فالترقّي هو الاسم الآخر للسلام» على حدّ تعبير البابا بولس السادس. أمّا البابا يوحنّا بولس الثاني فيعلمنا أنّ «هناك مسؤوليّة جماعيّة لتعزيز النموّ، كما أنّ هناك مسؤوليّة جماعيّة لتجنّب الحرب. فعلى الصعيد الداخليّ، يمكن، بل يجب بناء اقتصاد اجتماعيّ يتوخّى الخير العامّ. كذلك على الصعيد الدوليّ، لا بدّ من أن تقوم مساع تبغي هذا الهدف». ويدعو البابا إلى إقامة «تضافر عالميّ للتنمية، حتّى لو اضطرّت الاقتصاديّات المتطوّرة إلى التضحية ببعض المواقع المرموقة على صعيد الربح والاقتدار» [(٢)].

وقد كان يوحنّا بولس الثاني، في معرض كلامه عن التطوّرات التي أدّت إلى انهيار الشيوعيّة في أوروبّا الشرقيّة، قد ذكّر بأنّه «لا بدّ من القيام بمساع ملموسة لاستحداث أو تدعيم بنى دوليّة قادرة على التدخّل بوجه لائق، لفضّ النزاعات بين الدول، فتمكّن كلّ منها أن تذود عن حقوقها، وتصل إلى اتّفاق عادل وتسوية سلميّة ترعى حقوق الآخرين» [(٣)].

وهكذا يمكننا الاستنتاج أنّ يوحنّا بولس الثاني يدعو إلى نوع من النظام العالميّ الجديد يعطي الأوّليّة، ليس للعمل والإنتاج والممتلكات المادّيّة... بل

---

(١) السنة المائة، عدد ٣٥.
(٢) المرجع نفسه، عدد ٥٢.
(٣) المرجع نفسه، عدد ٢٧.

للإنسان. ذلك الإنسان المخلوق على صورة الله، والمفتدى بدم المسيح والمدعوّ للمشاركة في الحياة الإلهيّة... ذاك الإنسان الذي هو «درب الكنيسة»، و«غاية المجتمع ونقطة ارتكازه». وهذا يعني أن يقوم ذلك النظام على العدل والسلام والنموّ واحترام حقوق الجميع، وبثّ روح المحبّة والتعاون والتعاضد بين كلّ البلدان والمجتمعات.

الخاتمة

لقد اقتصر بحثنا على نقطة محدودة من تعليم الكنيسة ألا وهي نقطة حقوق الإنسان في رسالة السنة المائة. ونحن ندرك أنّ هذا البحث لا يستنفد كلّ ما في هذه الرسالة من غنى. فهي تتطرّق إلى مواضيع أخرى عديدة وذات أهمّية كبيرة لحياتنا الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة المعاصرة. وكم نودّ أن يُقبِل جميع الناس على قراءة هذه الرسالة وسائر الوثائق المتعلّقة بتعليم الكنيسة الاجتماعيّ، لأنّ هذه الناحية من تعليم الكنيسة ما زالت مجهولة نوعًا ما من قِبَل قرّاء العربيّة، والمسيحيّين خاصّة في لبنان.

وإنّنا ندرك من جهة أخرى أنّ بحثنا هذا المتواضع لم يُحِط بكلّ موضوع حقوق الإنسان، الذي هو موضوع أساسيّ وذو أهمّية تزداد يومًا بعد يوم في مجتمعنا وفي كلّ مجتمعات العالم المعاصر. وهو موضوع واسع وغنيّ لم نلامس إلاّ بعض جوانبه المحدودة جدًّا. وكم نتمنّى هنا أيضًا أن يزداد الإقبال على البحث والتمحُّص في هذا الموضوع، وعلى نشر تعاليم الكنيسة حوله، بالإضافة إلى كلّ الأبحاث القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة التي يحظى بها.

ولكن هناك ما هو أهمّ من البحث والتدقيق ونشر النظريّات والقوانين في هذا المجال. هناك التطبيق العمليّ واليوميّ في حياتنا وحياة مجتمعاتنا وأوطاننا. فما قيمة القوانين والشرائع إن لم تطبَّق؟ وما الفائدة من حقوق ما زال معظم المواطنين محرومين منها؟ فأين نحن من حقوق الإنسان في هذا الوطن؟ أين نحن من معرفة حقوقنا على المجتمع وحقوق المجتمع علينا، إذ لا حقوق بدون واجبات. وأين نحن من احترام هذه الحقوق والمطالبة بها؟ كم من التعدّيات والانتهاكات ارتُكِبت وما زالت تُرتكب كلّ يوم عندنا ضدّ أقدس حقوق

الإنسان: الحقّ في الحياة، والحقّ في الحرّيّة والملكيّة والعمل والحقّ في العيش الكريم؟... كم من الأطفال في بلادنا يُحرَمون كلّ يوم من أبسط حقوقهم: حقّهم في التغذية الكافية وفي العناية المتكاملة وفي السكن والتعليم، وفي العيش ضمن أسرة متاضمنة متحابّة؟

ليس المجال هنا مجال تعداد الانتهاكات والتشكّي منها. ما نحن بحاجة إليه في لبنان هو صحوة ضمير وعودة إلى الذات وإلى الآخرين. بل عودة إلى الله أوّلاً، وهو الذي خلق الإنسان على صورته، وافتداه بدم ابنه الوحيد، ودعاه إلى الاشتراك في حياته الإلهيّة، وجعل منه محور الحياة الاجتماعيّة وغايتها. نحن بحاجة إلى نهضة روحيّة وثقافيّة واقتصاديّة واجتماعيّة شاملة تعيد للإنسان فينا تألّقه، وفي مجتمعنا مكانته وحقوقه. وهذه النهضة هي مسؤوليّتنا جميعًا: أفرادًا، وجماعات، ومنظّمات، وطوائف، وكنائس، ودولة... فلا نهضة ولا تقدّم ولا سلام في أيّ مجتمع إذا لم يعترف جميع أبناء هذا المجتمع بالترابط العميق الذي يشدّهم بعضًا إلى بعض، وإن لم يعبّروا عن هذا الترابط بموقف خُلقيّ واجتماعيّ يبلغ درجة «الفضيلة»، وهو «التضامن». هذا التضامن كما يحدّده البابا يوحنّا بولس الثاني «ليس مجرّد شعور بتعاطف مبهم أو بتحنّن سطحيّ إزاء الشرور التي يعاني منها أشخاص عديدون، قريبون أو بعيدون. بل إنّه العزم الثابت والمثابر على العمل من أجل الصالح العامّ، أي من أجل صالح الكلّ وكلّ فرد لأنّنا جميعنا مسؤولون حقًّا عن الجميع»[1]. هلاّ شعرنا بهذه المسؤوليّة فتضامنّا؟

(1) الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ، عدد ٣٨.

صدر حديثاً عن «دار المشرق»









حقوق الإنسان ونسبيّة الثقافات

الأب سليم عبو اليسوعيّ*
نقلها إلى العربيّة الأب سليم دكّاش

«إنّ الإعلان العالميّ (لحقوق الإنسان) سنة ١٩٤٨ أصبح، على وجه التقريب، عينَ الله، كتلك العين التي كانت تلاحق قايين في كلّ مكان. فلا يمكن إخفاء أيّ انتهاك لتلك الحقوق عن المجتمع الدوليّ»(١). هذه الكلمات الحديثة العهد لخافيير بيريز دو كويللار، الأمين العامّ للأمم المتّحدة، تشدّد بقوّة على الوظيفة الضابطة والنقديّة لحقوق الإنسان. إلاّ أنّها تتعلّق أيضًا بالقيمة العمليّة لتلك الوظيفة، أعني بالتأثير الحسّيّ لمبادئ الشرعة في سلوك الدول. فالأمين العامّ يلاحظ بارتياح ما حقّقته حقوق الإنسان من التقدّم في أوروبّا الشرقيّة ويتمنّى أن يراها تفرض نفسها على باقي العالم فيقول: «إنّ ما يحدث في أوروبّا الشرقيّة هو حدثٌ عميق الإيجابيّة وهو يتماشى مع شرعة الأمم المتّحدة. إنّه حركة نحو تعميم الديموقراطيّة (. . .). إنّ انتقال أوروبّا إلى الديموقراطيّة هو إعادة تأكيد للطابع الشموليّ لشرعة حقوق الإنسان. سوف يكون ذلك مثالاً

(*) نائب رئيس جامعة القدّيس يوسف، بيروت، وعميد كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في هذه الجامعة. باحث في الفلسفة والأنتروبولوجيا، له دراسات عديدة، منها الثنائيّة اللغويّة في لبنان، والهويّة الثنائيّة. أمّا هذا المقال فمستلّ من سلسلة محاضرات ألقاها المؤلّف في «الكوليج دو فرانس» في أيّار ١٩٩٠، وهي في طريقها إلى أن تصدر في كتاب بعنوان: الثقافات وحقوق الإنسان، عن دار هاشيت في باريس (بالفرنسيّة).

(١) خ. بيريز دو كويللار في حوار صريح، مقابلة مع الأمين العامّ للأمم المتّحدة في جريدة لاكروا الفرنسيّة، الخميس في الأوّل من آذار (مارس) ١٩٩٠. والاستشهادات اللاحقة هي مستخرجة من نصّ تلك المقابلة.

وإلهامًا لدول في مناطق أخرى لا تحترم تلك الحقوق». إنّ «المناطق الأخرى» التي تمثّل الغالبيّة العارمة لسكّان الكرة الأرضيّة هي، باستثناء قلّة قليلة، مناطق الدول التي هي في طور النموّ أو الدول المتخلّفة أحيانًا، وهي دول فقيرة اقتصاديًّا، أو ينقصها التوازن الاقتصاديّ، ومتزعزعة ومتضعضعة سياسيًّا. والسؤال المطروح يتناول معرفة الوسائل التي من الممكن أن تكون في متناول المجتمع الدوليّ لحمل تلك الدول على احترام حقوق الإنسان ووضعها موضع التطبيق «لأنّ واجب الأمم المتّحدة، كما يقول بيريز دو كويللار، هو وضع كلّ البلدان في المستوى عينه عندما يتعلّق الأمر بحقوقها وواجباتها».

إنّ المراجع الدوليّة، أيًّا كانت هويّتها، في حوزتها نوعان من الوسائل لفرض احترام حقوق الإنسان على الدول التي لا تتقيّد بها[1]. فالنوع الأوّل من الوسائل هو وقائيّ، ويكمن في المساعدة الاقتصاديّة التي للدول الغنيّة مصلحة في تأمينها للدول المحرومة، إن لم يكن هدف الدول الأولى دفع الدول الثانية إلى اعتماد حلول يائسة، يتمّ ترجمتها، في الداخل، إلى نظام ديكتاتوريّ قمعيّ، وفي العلاقة مع الخارج، إلى حقد على الغرب. في هذا المجال نتذكّر بأيّة عبارات عبّر جون ف. كينيدي عن الأخطار التي تستهدف الولايات المتّحدة وهي في الطريق إلى أزدهار متنام في وقت يزداد فيه آخرون تخلّفًا: «في العالم كلّه، تتابع الدول الغنيّة سيرها نحو تكديس المزيد من الثروات، في الوقت الذي تزداد فيه الدول الفقيرة فقرًا، وتتناقص رساميلها، ويرتفع عدد سكّانها وتقلّ آمالها. ففي هذه الأجواء بالذات، تنمو، بأسهل ما يكون، النزعات نحو القوميّة الأشدّ تطرّفًا، وكذلك فكرة الحكم الاستبداديّ والاقتناع بأنّ أيّة علاقة اقتصاديّة تُعقد مع أمّة أجنبيّة تنطوي في أساسها على تهديد»[2]. ولقد أثار هذا الإعلان، في وقته، تأييدًا حماسيًّا من قِبَل أميركا اللاتينيّة كلّها. وإذا كانت غالبيّة شعوب أميركا الجنوبيّة تضمر اليوم الحقد الأعمى تجاه الولايات المتّحدة، فهذا يعود إلى أنّ «الاتّحاد في سبيل التقدّم»، الذي كان الرئيس كينيدي يحلم

(١) إنّ العمل لصالح حقوق الإنسان يمارس بواسطة الأمم المتّحدة وكذلك بواسطة أطر أخرى كالأسرة الأوروبيّة وغيرها من الدول الديموقراطيّة.

(٢) آبيل جانيير، حرّيّة من دون نماذج، أوبيه مونتيني، باريس ١٩٩٠، ص ٨٧، (بالفرنسيّة).

بإدخال كامل القارّة فيه، بقي حبرًا على ورق. ففي هذا المجال، يقول الأمين العامّ للأمم المتّحدة بدون مواربة: «إنّ بعض الدول الأوروبيّة تظنّ أنّ الولايات المتّحدة تساعد القارّة الجنوب أمريكيّة اقتصاديًا، لأنّ تلك القارّة هي في نطاق تأثيرها السياسيّ. إنّ هذا الظنّ هو خاطئ، والواقع مغاير لذلك»[1]. وعندما يذكُر الأمين العامّ بوضع أفريقيا، يضيف قائلاً بمرارة: «ما الفائدة في الإعلان عن تأييدنا لحقوق الإنسان، إذا كنّا نسمح بأن يموت بشرٌ بسبب الجوع؟».

أمّا النوع الثاني من الوسائل التي هي في حوزة الدول العظمى الديموقراطيّة، فهي في الأساس وسائل ردعيّة، بحيث إنّها تهدف إلى قمع القمع، تحت أيّ شكل يظهر هذا القمع. فالعقوبات الاقتصاديّة والضغوط الديبلوماسيّة لها أثرها في مقاومة الديكتاتوريّة والتعذيب وتهريب المخدّرات. ويسوّل لنا الخاطر أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقرّ بالحقّ، على الأقلّ نظريًّا، لأولئك الذين يدفعون بمنطق الردع حتّى نتائجه الأخيرة فيتحدّثون عن الحقّ، لا بل عن الواجب في التدخّل مباشرة لقلب نظام أصبح بصورة واضحة غير إنسانيّ، ولإعطاء ذلك الشعب الذي تحرّر القدرة على التعبير. إلاّ أنّ هذه الإجراءات، نظرًا إلى خطورتها القصوى، تفترض، لكي تكون مشروعة، أن تحقّقها الدول العظمى، المبادِرةُ إليها، باسم حقوق الإنسان، لا باسم سياسة واقعيّة (Realpolitik) تمليها مصالح تتناقض وروح الشرعة، كما يحدث في الغالب. ولكي نتحقّق وجودَ ذلك التناقض، تكفي الإشارة إلى أنّ أعظم دولة في العالم، وهي التي تريد أن تكون السبّاقة في الدفاع عن حقوق الإنسان، كانت تدعم منذ مدّة غير بعيدة الديكتاتوريّات في أميركا اللاتينيّة، ظنًّا منها أنّها تعمل في سبيل خير شعوب تلك المنطقة، وكانت تشجّع صعود الأصوليّة الإسلاميّة في الشرق الأوسط، وفي اقتناعها أنّها الدرع الطبيعيّ لمواجهة الخطر الشيوعيّ. وتكفي الإشارة إلى أنّ هذه الدولة العظمى تساعد اليوم (...)، في الشرق الأوسط، على احتلال بلد صغير، عضو في الأمم المتّحدة، يكافح

(١) يقول الأمين العامّ أيضًا إنّ دول أميركا اللاتينيّة تشعر بأنّها مرتبطة الارتباط الشديد بأوروبّا، وخصوصًا أوروبّا اللاتينيّة.

بعناد في سبيل استعادة حرّيته[1]. وعلى الأرجح، يمكن أن نتساءل حول المردود السياسيّ لهذا النوع من الحسابات القائمة على خدمة المصالح الخاصّة[2]. والمقصود هنا ليس بالتمام أخطاء سياسيّة بقدر ما هو انتهاك لحقوق الإنسان الأوّليّة: «إنّ الأخلاق السياسيّة هي، في الغالب، محدودة»، بحسب ما صرّح به الأمين العامّ للأمم المتّحدة، مستخدمًا إيجاب الشيء بنفيه. «ولو استطعنا إدخال المبادئ الأخلاقيّة في السياسة الوطنيّة والدوليّة لحقّقنا العجب».

إلاّ أنّ هذه الوسائل التي هي في حوزة المجتمع الدوليّ لفرض احترام حقوق الإنسان، أي المساعدة الاقتصاديّة كإجراء وقائيّ والضغوط السياسيّة كإجراءات ردعيّة، تبقى طرقًا سلبيّة ذات نتائج غير ثابتة. إنّ الحظوظ الأكثر إيجابيّة لترقية حقوق الإنسان تكمن في مجال التعاون بين الدول الصناعيّة المتقدّمة والدول النامية التي تربط بينها مصالح مشتركة. بيد أنّ هناك شرطًا لا بدّ منه: ينبغي لهذا التعاون ألاّ يفصل أبدًا الإطارين الاقتصاديّ والسياسيّ عن الإطار الثقافيّ. ذلك بأنّ الثقافة ليست مجرّد بنية فوقيّة تتعدّل، كما يُشاء، بحسب التبدّلات الاقتصاديّة والسياسيّة. فهي تضطلع، من ناحيتها، في جدليّة القوى التي تركّز بُنى الإطار الاجتماعيّ، بدور بنيةٍ تحتيّة تتحكّم بنجاح المشاريع الاقتصاديّة والسياسيّة أو فشلها. ولذلك، رغم أنّي لا أنكر قيمة التعريفات الثلاثماية للثقافة التي أحصاها العالمان كروبر وكلُوكْهُون[3]، ورغم أنّي لا أقلّل من أهمّيّة الأفكار المختلفة التي تبرّر تلك التعريفات، فإنّي أفضّل، من ناحيتي، تعريف الثقافة بمجموع نماذج السلوك والفكر والإحساس، تلك التي تركّز بُنى نشاطات الإنسان في علاقته المثلّثة بالطبيعة والإنسان والمتعالي. وهذا يعني أنّه

---

(١) أ) باسم إيديولوجيّة «الأمن القوميّ» التي عزّزتها الولايات المتّحدة، ازدهرت الديكتاتوريّات في أميركا اللاتينيّة. ب) الجزائريّ طاهر عويطار يتّهم الولايات المتّحدة بجعل «الإسلام» سدًّا طبيعيًّا في مواجهة الخطر الأحمر (راجع داريوش شايغان، النفس المبتورة، باريس، ١٩٨٩، ص ٤٢؛ وراجع: فيليب س. غولوب، سياسة الولايات المتّحدة اللبنانيّة: «السيادة المحدودة»، في دفاتر الشرق، العددان ١٦ ـ ١٧، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠.

(٢) إنّ خ. بيريز دو كويللار يظهر بعض التضايق من موقف الولايات المتّحدة تجاه قضيّة الشرق الأوسط ولبنان.

(٣) ل. كروبر L. Kroeber وكلوكهون C. Kluckhohn، الثقافة، مراجعة نقديّة لمفاهيم وتحديدات، نيويورك، ١٩٠٢ (بالإنكليزيّة).

إذا ما كانت الأطر الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة تتحوّل إلى وسائط بفعل مؤسّسات تتوافق مع تلك الأطر، فإنّ ما يتحكّم بتلك المؤسّسات هو طريقة العيش التي تختلف بين منطقة وأخرى وبلد وآخر. فالتعاون المثمر يقضي ضرورةً، في هذا الإطار، التفاهم بين ثقافة وأخرى، وهو أمر ليس في غاية السهولة. فهذا ما أدركته بالتمام، على سبيل المثال، المراجع التي تُشرف على المبادلات بين الشمال والجنوب في إطار المجال الفرنكوفوني[1]. وفي الختام، إنّ روح شرعة الأمم المتّحدة يستطيع، بالوجه الأفضل، أن ينتشر بواسطة العلاقات الواعية المتناسقة بين الثقافات. ففي هذا الإطار، أنوي هنا أن أحدّد نقطة الاتّصال والتوافق بين القِيَم الشموليّة الملازمة لحقوق الإنسان والقِيَم الخاصّة بالثقافات المتعدّدة. فسوف أتوقّف عند ثلاث محطّات، فأحاول أوّلاً حلّ التناقض الظاهر بين حقوق الإنسان والحقّ في الاختلاف، ثمّ أحاول أن أظهر نشوء حقوق الإنسان من خلال تطوّرات المثاقفة[2]، وأسعى أخيرًا إلى تحديد دور العلوم الإنسانيّة في ترقية حقوق الإنسان.

١ ـ حقوق الإنسان والحقّ في الاختلاف

من باب المنطق المجرّد، ليس من تناقض بين الحقوق الخاصّة والحقّ العامّ، كما أنّه ليس من تناقض بين الفرد وفكرة الإنسان التي يجسّدها الفرد على طريقته. فالحقوق الخاصّة هي تعيينات للحقّ العامّ، الذي هو بذاته صوريّ، وهي تشكّل مضمونه المتنوّع. فعند نقطة الاتّصال هذه، يرتبط الحقّ في الاختلاف بالحقّ الطبيعيّ. وهو مرتبط حقيقة بقدر ما أنّ فكرة «الإنسان بوجه عامّ»، بوصفه الكائن العقلانيّ الحرّ، كما بيّن ذلك كانط وهيغل، تُبرز ضرورةً، كشرط لقيام حياة جماعيّة تتناسق ونزعة الإنسان الإنسانيّة نحو الاجتماع، الفكرة الجمهوريّة، أي المثال لدولة ديموقراطيّة تؤمّن المساواة لجميع البشر من خلال

---

(١) بالأخصّ «وكالة التعاون الثقافيّ والتقنيّ»، و«اتّحاد الجامعات المستخدمة الفرنسيّة كلّيًا أو جزئيًا».

(٢) «المثاقفة هي مجملُ الظواهر الناتجة عن كون مجموعات من الأفراد، من ثقافات مختلفة، يدخلون في علاقة متواصلة ومباشرة، ومجملُ المتغيّرات التي تحدث في النماذج الثقافيّة الأصيلة الخاصّة بمجموعة أو اثنتين» (راجع روجيه باستيد، الأنتروبولوجيا المطبّقة، باريس ١٩٧١، ص ٤٤ ـ ٤٥ بالفرنسيّة).

اختلافاتهم وما وراءها. فهذا المبدأ بعينه هو الذي توضّحه المادّة الثانية من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان: «لكلّ إنسان حقّ التمتّع بالحقوق والحرّيّات الواردة في هذا الإعلان كافّة، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسيّ أو أي رأي آخر...». فهذه المادّة تعلن عن حقيقتَيْن: الأولى، أنّ الكائنات البشريّة ليست فقط أفرادًا تنتمي إلى النوع نفسه. فهي أيضًا جزء من مجموعات خاصّة متنوّعة، ترى النور فيها وفيها تعمل. فالمجموعة الأقوى اليوم هي تلك التي نسمّيها أمّة، أي التطابق، ذا الكمال النسبيّ (وهو غير تامّ أبدًا)، بين دولة معيّنة وثقافة معيّنة»[1]. والثانية أنّ الفرد، فوق تعييناته الاجتماعيّة الثقافيّة، ينتمي في الواقع إلى النوع البشريّ، وهو يجدّد نفسه بنفسه باستناده إلى وحدة النوع، وهو يثبت كيانه عاقلاً حرًّا باستناده إلى الوحدة نفسها. هذان هما طرفا التعارض بين الفرد كمواطن، تتحكّم به التعيينات الاجتماعيّة الثقافيّة، والفرد كإنسان، القادر، على مستوى عقله وإرادته، أن يتجاوز هذه التعيينات فيحكم عليها تبعًا للمثال الأعلى الذي يكمن فيه.

إنّ هذه القضيّة المفارقة تقتضي ثلاث ملاحظات: الأولى أنّ زعم النسبيّين والقوميّين تحديد الإنسان بالتعيينات التي يمنحه إيّاها انتماؤه إلى قوم معيّن، وبتلك التعيينات فقط، يقضي بنفي وضعه كإنسان، أعني خصوصيّته الفرديّة وتوقه إلى الشموليّة. لا أعود هنا إلى الدوافع الواعية أو اللاواعية التي تقود أولئك المنظّرين إلى حبس الإنسان في ثقافته، بحجّة إنقاذ حقّه في الاختلاف، أي حقّه في هويّته. ولكنّي أودّ هنا دفع الالتباس الذي يتحكّم بالعقول حيال طبيعة الهويّة الثقافيّة. فهذه الهويّة ليست الهويّة العرقيّة، وهي لا تعود مباشرةً إلى التراث، بل إلى الثقافة التي أنتجت هذا التراث والتي لا تُختزل فيه. وبالاستناد إلى التحديد الذي اقترحته سابقًا للثقافة، يمكن القول إنّ نماذج السلوك والفكر والإحساس التي تطبع كبنًى نشاطات الإنسان، «هي الحدّ الأوسط بين التراث، أعني مجموعة الممتلكات الحضاريّة التي تنتجها الثقافة،

(١) تزْفيتان تُودُورُوف، نحن والآخرون، التفكير الفرنسيّ في التنوّع البشريّ، باريس ١٩٨٩، ص ٤٢٢ (بالفرنسيّة).

والثقافة الحيّة نفسها، أعني مجموعة النشاطات التي وظيفتها أن تخرجَ التراث إلى الفعل وكذلك إعادة تفسيره، لإيجاد الأجوبة الملائمة فيه للتحدّيات التي تشكّلها الأحداث الجديدة. فالنماذج تتوافق مع المعطيات الجديدة وتتعدّل تبعًا لما يقتضيه الأمر، إلاّ أنّها تتعدّل انطلاقًا ممّا هي، فتغتني من التراكيب الجديدة غير المتوقّعة ومن ثمّ من الإمكانات المستحدثة»[1].

أمّا الملاحظة الثانية فهي تُشير إلى أنّه ينبغي تحرير مفهوم النزاع (Conflit) من المعنى السلبيّ الذي يثقله في اللغة الشائعة. في الواقع، لا نموّ من دون نزاعات، ولا نموّ إن لم يكن هذا النموّ حلاًّ لهذه النزاعات. فالنزاع بين وضعيّة المواطن ووضعيّة الإنسان، وقد نزع روسّو إلى الاعتبار أنّ لا حلّ له، يمدُّ الفرد، على العكس من ذلك، بسبب إمكانيّة نموّه أو «نزوعه إلى الكمال»، كما يقول روسّو نفسه. وإذا كان روسّو مشدودًا بين طرفي المفارقة، أعني انغلاق الإنسان على هويّته القوميّة وانفتاحه على هويّته كإنسان، فلأنّ الفردانيّة في تصوّر عصر الأنوار، على الأرجح، لم تكن متنبهة كثيرًا إلى بنية الوجدان المدركة للذات وللآخر، وهذا ما سيبرزه هيغل[2]، ولم تكن متنبهة كثيرًا إلى جدليّة الذات مع الآخر الملازمة للوجدان الفرديّ والتي لا تتحقّق فقط بالعودة إلى الذات انطلاقًا من الفرد الآخر، وبالتحديد من الشريك في المواطنيّة، بل بالعودة إلى ثقافته انطلاقًا من ثقافات أخرى، وفي نهاية المطاف، انطلاقًا من أفق مطلق، حاضر دومًا أمام الوجدان، وهو أفق الانتماء إلى البشريّة. فالهويّة الثقافيّة الوطنيّة هي الجدليّة الحيّة للذات مع الآخر، حيث إنّ الذات تكون ذاتها بمقدار ما تكون منفتحة على الآخر. فهذا ما أدركه غوته ونادى به على مستوى الأدب والفنّ، حيث كتب قائلاً: «إنّ الشاعر، كإنسان ومواطن، يحبّ وطنه، إلاّ أنّ وطن قوّته وعمله الشعريّ هو ما كان حسنًا ونبيلاً وجميلاً دون ارتباط بأيّ إقليم خاصّ أو بلد خاصّ»[3]. ويقول الآن فينكيلكروت Alain Finkielkraut معلّقًا على هذا النصّ: «أن تكون لنا علاقة

---

(١) سليم عبو، الهويّة الثقافيّة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٦، ص XIV–XIII (بالفرنسيّة).

(٢) راجع ما قاله يرتران ده جوفنيل: الحقّ الطبيعيّ، في حوليّات الفلسفة السياسيّة ٣، باريس ١٩٥٩، ص ١٧٤ (بالفرنسيّة).

(٣) غوته، كتابات في الفنّ، باريس ١٩٨٣، ص ٥٢ (بالفرنسيّة).

بتقليد خاصّ وأن نكون مجبولين بحكم انتمائنا الوطنيّ، فهذا واقع من المحال، بعد اليوم، أن نتعامى أمامه (. . .). إنَّ الفنّان لم يكن يزعم الوصول مرّة واحدة إلى الشموليّة (. . . .). إلاّ أنّ ذلك لم يكن سببًا لرفع التجذّر في مكان معيّن أو لغة معيّنة إلى درجة المطلق. إنّ غوته (. . .) حمّل الفنّ رسالة لا بالمزايدة على تلك التبعيّة، بل بتجاوزها»[1]. إنّ ما قيل هنا عن الفنّ ينطبق أيضًا على الوجوه المادّيّة والروحيّة للثقافة.

أمّا الملاحظة الثالثة فهي تدلّ على أنّ تجاوز الثقافة لحدودها يتمّ عمليًّا من خلال مجابهتها لثقافات أخرى. إنّ أيّة ثقافة لا تُجسّد بمفردها ما هو الشموليّ، بل إنّ ما هو الشموليّ، بوصفه الأفق الطبيعيّ للعقل، هو المبدأ المنظّم الذي يوجّه المقارنة التفاضليّة بين الثقافات وكذلك التمييز بين ما هو، على المستوى الأخلاقيّ، جيّد أو سيّئ، ما هو الأفضل أو الأسوأ، ما هو قريب من الحقّ الطبيعيّ أو يبتعد عنه. إنّ الممارسات التوتاليتاريّة تكشف عن وجهها اللاأخلاقيّ، بالمقارنة مع القيم الديموقراطيّة، وإنّ الحقّ الوضعيّ يكشف عن نواقصه، بالمقابلة مع حقّ طبيعيّ يوازن بين «الحقوق - الحرّيّات» و«الحقوق - الواجبات». إنّ ما سيضطلع بدور في هذا المجال هو القدرة على التمييز، أي الفكر النقديّ. ولا يسعني إلاّ التشديد على أهمّيّة الفكر النقديّ، الذي كان، من الوجهة التاريخيّة، في أساس الديموقراطيّة والحداثة، والذي يبقى اليوم الشرط الضروريّ لقيامها في البلدان غير الغربيّة. ففي كتاب شديد الإيحاء حول مرض الفصام الثقافيّ للبلدان التقليديّة أمام الحداثة، عنوانه النفس المبتورة، يربط الإيرانيّ داريوش شايغان إخفاق الديموقراطيّة في البلدان غير الغربيّة بعدم إعطاء الفكر النقديّ حقّه في الثقافات الخاصّة بتلك البلدان. فهو يبدأ مستشهدًا بالحكم البليغ لأوكتافيو باز في أميركا اللاتينيّة: «إنّ الديموقراطيّة هي الضرورة القصوى للحضارة الحديثة وأساسها. فلذلك، بين الأسباب الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي يتمّ إيرادها لشرح إخفاق الديموقراطيّات اللاتينيّة - الأميركيّة، ينبغي إضافة عنصر آخر (. . .)، هو غياب تيّار فكريّ نقديّ

---

(١) آلان فينكيلكروت، انهزام الفكر، باريس ١٩٨٧، ص ٥٢ (بالفرنسيّة).

وحديث»[١]. ثمّ ينتقل شايغان إلى التبصُّر في عالمه الخاصّ، الذي تسيطر عليه حاليًّا الأصوليّة الإسلاميّة، فيقول: «إنّ ما يقوله باز في شأن أميركا اللاتينيّة أصحّ أن ينطبق على العالم الإسلاميّ». إنّ غياب هذا التيّار الفكريّ النقديّ والحديث هو الذي يسبّب الازدواجيّة في الكلام ويثير تقمُّصات متوالدة، ويزوِّج بلا قلق بين الأشياء المتناقضة ويغرقنا في التواءات لا تصدَّق وينسج تلك الشبكة من الكذب، التي من خلال ثقوبها نغلّ فيها برشاقة كبيرة، من دون أن نعرف التدرُّب القاسي لحدود العقل»[٢]. ويقول أيضًا: «إنّ الأدوات الوحيدة التي بمقدورها أن تحرِّرنا داخليًّا وأن تثير تغيير اللهجة داخل قوّة إدراك الأمور، هي الفكر النقديّ والشفرة القاطعة لتساؤل أساسيّ يقتحم بدون هوادة الحقائق الأكثر حصريّة»[٣].

بيد أنّه ينبغي الإقرار بأنّ قوّة التمييز - أو الفكر النقديّ - تلاقي صعوبة اليوم في أن تُمارَس بهدوء، إن كان ذلك في المجتمعات التي هي في طور النموّ أو في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة نفسها. والسبب يكمن في أنّ تطوّر التكنولوجيا المُفرط والمتغيِّرات الاجتماعيّة المتسارعة التي نتجت عن ذلك، والانتشار العالميّ الفوضويّ لوسائل الاتّصال، تؤدّي، في كلّ من العالمين، إلى طرح القيم المكتسبة على بساط البحث المستمرّ، وهو أمر من الصعب ضبطه وتنظيمه. يقول آبيل جانيير Abel Jeannière: «إنّ ما يُسمّى لِقاء بين الثقافات ليس في الغالب إلاّ تلاقي بلبلة من هنا وبلبلة من هناك أمام تقاليد مهدَّدة (....). فالهامّ في نظر كلّ واحد هو خطر الموت الذي يُلقي بثقله على ثقافته أو تقاليده، وهو غَرَقُ قِيَمه الخاصّة ونزاع آلهته»[٤]. فبلبلة البلدان غير الغربيّة، التي هزّها الانتقال المكثّف للتكنولوجيا وللنماذج الثقافيّة الآتية من عوالم متعدّدة في آن واحد، يقابلها بلبلة البلدان الصناعيّة المتقدّمة التي خضّتها المتغيِّرات الاجتماعيّة المتكرِّرة والغزو الكثيف للمستوطنين الآتين من عوالم مختلفة كثيرًا. ففي هذا الصنف من الأحوال، ينزع التفتيش عن الهويّة إلى أن يصبح

---

(١) راجع داريوش شايغان، النفس المبتورة، باريس ١٩٨٩، ص ٤٦ (بالفرنسيّة).
(٢) داريوش شايغان، النفس المبتورة، ص ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٤) آبيل جانيير، ضيق ثقافيّ، في مجلّة دراسات، كانون الثاني ١٩٨٩، ص ٧٩ (بالفرنسيّة).

هاجسًا، كما تثبته الشهادة التالية لكاتبين فرنسيَّيْن: «إنَّ التفتيش عن الهويّة هو المظهر الأخير الذي يأتي بمعنى، فيحتلّ المكان الخالي الذي تركته الديانة والإيديولوجيا والسياسة»[1]. والأحرى القول إنّ مفهوم الهويّة لن يلبث أن يسقط في إطار الخرافة، ولن يلبث الخطاب حول الهويّة أن يسقط في الإيديولوجيا. .

كان علينا أن نذكّر بهذه العوامل التي تقف حاجزًا اليوم أمام التمييز الصحيح بين القِيَم. إلاّ أنّ هذا الحاجز من الممكن التغلُّب عليه. ولا يخلو من الأهمّيّة حافزُ الأمل في أن نرى المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، خصوصًا في أوروبّا الغربيّة، تسعى إلى إعادة تحديد نوعيّة معيَّنة من الحياة وإعطاء تلك النوعيّة مكانًا مركزيًّا في إطار الثقافة، لا على مستوى الرفاهيّة البيئيّ فقط، بل أيضًا على المستوى الروحيّ للمعنى أيضًا. ولا يخلو من الأهمّيّة حافز الأمل في أن نرى تعاونًا يتوطّد بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب، خصوصًا في المجال الفرنكوفونيّ، يميِّزه التفاهم المتبادل والتثمين المشترك للقِيَم الأساسيّة. فعلى أمل النجاح وانتشار مثل تلك الاختبارات، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار مستقبل العلاقات بين الثقافات في العالم ومستقبل ترقية حقوق الإنسان. إنّ تلك العلاقات هي الوسيط بين حقوق الإنسان والثقافات، من خلال المقابلة بين الثقافات.

٢ ـ حقوق الإنسان وتطوُّر المثاقفة

صحيح أنّ العلاقات بين الثقافات لا تؤدّي دومًا إلى نتائج إيجابيّة. فكثيرة هي الظواهر، في السابق والحاضر، للاضمحلال الثقافيّ[2] وللمثاقفة المضادّة[3] التي تسبّبها أشكال معيّنة من اللقاء بين الثقافات. ففي كتابي عن «الهويّة الثقافيّة»، حاولتُ أن أرسم تصنيفًا مفصّلاً لحالات لقاء بين الثقافات، آخذًا بعين الاعتبار شعوبًا في اتّصال ما بينها، وثقافات في اتّصال ما بينها،

(١) مارتين ستورتي وجاك تُورنيرُو، في الهويّة الفرنسيّة، باريس ١٩٨٥، ص ٧ (بالفرنسيّة).
(٢) يحصل الفقدان الثقافيّ عندما تؤدّي المثاقفة إلى تفتّت الشخصيّة.
(٣) تحدّثنا عن الموضوع في الفصل الأوّل من كتابنا هذا.

وأشكالاً للمثاقفة. ثمّ حاولت أن أحلّل نماذج الاختبارات الجماعيّة والفرديّة التي تقابل حالات متنوّعة داخل كلّ واحد من الأنماط [1]. فليس من الضروريّ هنا مراجعة تلك الفروق. يكفينا القول إنّ تطوّرات المثاقفة تتعلّق، في آن واحد، بنوعيّة التاريخ الذي تنتج عنه وبالإطار الحاليّ التي تأخذ مجراها فيه. ففي الواقع، من ناحية أولى، إنّ حالة لقاء ما بين الثقافات ناتجة عن الاستعمار، لم يتمّ إدراكها والشعور بها بالطريقة عينها التي تمّ إدراك حالة لقاء ما بين الثقافات ناتجة عن الهجرة. إنّ أيّة حالة من الحالتين لم تُمتحن بالشعور الجماعيّ نفسه الذي يتمّ به امتحان الحالات التي هي اليوم راسب تاريخ الفتوحات أو تاريخ القوميّات، مع أنّه بطبيعة الحال، فضلاً عن ذلك، تنطوي كلّ ظاهرة من هذه الظواهر على تشكيلة من الوجوه المختلفة. ومن ناحية أخرى، إنّ تطوّرات المثاقفة، مهما كان مصدرها، ليس لها حظوظ النجاح نفسها عندما تضغط عليها علاقات سيطرة، أو عندما تحرّكها علاقات اعتراف، أي عندما يكون مرغوب فيها، مع العلم أنّه، هنا أيضًا، تتّخذ السيطرة والاعتراف أشكالاً متعدّدة وتنطوي على درجات متنوّعة.

وحدها الأوضاع الحاليّة للقاء بين الثقافات تهمّنا هنا. إلاّ أنّه قبل أن نعرض لها، ينبغي أن نبدّد نوعين من الأحكام المسبقة التي من شأنها أن تفسد الأحكام التقويميّة التي نصدرها اليوم في موضوع اللقاءات بين الثقافات. فالأوّل يقضي بأن ندين دفعة واحدة التجربة السابقة باسم مفاهيمنا الحاضرة. فإذا أخذنا مثال الاستعمار، فمن البديهيّ أنّ أيّ حجّة لن تستطيع اليوم تبرير المشروع الاستعماريّ، إذ إنّ إعلان ١٩٤٨ يعلن بصريح العبارة ووضوحها حقّ الشعوب في أن تقرّر مصيرها بيدها. إلاّ أنّ هذا ليس سببًا لكي ننفي، أو نحقّر الإسهامات الإيجابيّة التي استفادت منها الشعوب المستعمَرة، مهما كانت، فضلاً عن ذلك، الأعمال الخرقاء والأخطاء وأعمال الظلم والانتهاكات والنهب التي اقترفها المستعمر. وليس من سبب لكي ننسى أنّ تجربة الاستعمار، مهما كانت أليمة، أطلعت الشعوب المستعمَرة على الحداثة، كما تعترف تلك الشعوب بذلك بطيبة خاطر. في هذا الصدد، ينطوي خطاب النسبيّين، وهو

(1) راجع سليم عبو، الهويّة الثقافيّة، ص ٤٧ - ٨٢.

خطاب سلبيّ في أساسه، على كلّ خصائص الخطاب الإيديولوجيّ المبسّط. وهو خطاب مبسّط أيضًا بمقدار ما يتحدّث عن الاستعمار بتعابير أُحاديّة المعنى، كما لو أنّ المقصود هو ظاهرة ذو شكل واحد. إنّ روبرت كْريسْول Cresswell، في كتابه الجماعيّ، عناصر أَتْنولوجيّة، يحلّل بدقّة كبيرة السياسات الثقافيّة المختلفة التي لازمت المشاريع الاستعماريّة المتنوّعة من فرنسيّة وإنكليزيّة وإسبانيّة وبرتغاليّة، إلخ.... (١). فالمؤلّف يكتفي بوصف موضوعيّ للوقائع، إلاّ أنّ هذه معقّدة كثيرًا حتّى إنّ القارئ يشعر إلى أيّ حدّ يصعب إطلاق حكم تقويميّ على السياسات المشار إليها. وهكذا، على سبيل المثال، ولأوّل نظرة، إنّ السياسة الإنكليزيّة، التي كانت تقضي بعدم التدخّل في النظام المؤسّساتيّ للبلدان المستعمَرة وتقضي بوضع النظام الإداريّ الإنكليزيّ في موازاته، كانت تبدو أكثر احترامًا للاختلافات الثقافيّة من السياسة الاستيعابيّة الفرنسيّة، التي كانت مهتمّة بإعادة تكوين، «على أرض خارجيّة، النسخة الصحيحة لبنية الوطن الأمّ السياسيّة»(٢). ولكن هل الأمر هو كذلك حقًّا؟ ألم تكن، إلى ذلك، تحرّك السياسة الفرنسيّة تلك الفكرة السَمْحة في أنّ المستعمَر قادر أن يصبح ندّ المستعمِر؟ والسياسة الإنكليزيّة ألم تكن تخفي، من ناحيتها، نوعًا من التنازل تجاه السكّان الأصليّين، الذين عُدّوا غير مؤهّلين للارتفاع إلى مستوى البريطانيّ؟ من الصعب كثيرًا أن نثبت ذلك، والمناقشة في هذا الموضوع تُعتبر لا محدودة. إلاّ أنّ المثال لم يكن قصده سوى التنديد بالتبسيط الملازم لنوع من الخطاب حول الحقبة الاستعماريّة.

إنّنا نفهم على وجه أفضل الحكم السلبيّ الإجماليّ الذي أُطلق على فتح القارّة الأميركيّة، الذي واكبته الإبادات الجماعيّة وقتل الشعوب، وقد ارتكبَ ذلك الأوروبيّون في حقّ الهنود. إلاّ أنّه في هذا المجال أيضًا، ينبغي ألاّ نقيس بالمقاس عينه الأشكال المتنوّعة والتوجّهات التي اتّخذها الفتح. وثمّة داعٍ، قبل تحليل ذلك، إلى التمييز بين السياسة الأنكلو- ساكسونيّة والسياسة اللاتينيّة، وداخل هذه السياسة الأخيرة، يحقّ أن يتمّ التمييز بين تصرّف الإسبان وتصرّف

(١) روبرت كريسول، عناصر أتنولوجيّة، باريس ١٩٧٥، ص ٣٩ - ٤٥ (بالفرنسيّة).
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣.

البرتغاليّين. ومن ناحية أخرى، مهما بلغ اتّساع وعنف تلك الانتهاكات التي ارتكبها الفاتحون، ليس من المسموح بسبب ذلك تجاهل أو إخفاء التجارب الإيجابيّة للمثاقفة، التي، على الرغم من ندرتها، قد زيّنت تلك الحقبة البعيدة. وأوردُ، كمثال، تأسيس جمهوريّة الپراغواي الغوارنيّة، حيث نجح اليسوعيّون، عبر ١٥٠ سنة، في إنقاذ الهنود من الأهداف الاستعباديّة، وفي تأمين ظروف حياة حرّة كريمة لهم، وفي إدخالهم في مسيرة تطوّر لتقاليدهم، وفي الإتاحة لهم اكتساب مستوى من الحضارة أرفع من مستوى البيض. يقول جاك سُوستيل Soustelle: «إنّنا لن نفهم شيئًا عن الپراغواي، وعن جنوب القارّة، إن لم يكن حاضرًا في ذهننا التاريخ الخاصّ بذلك المجتمع السكّاني الأصليّ، الوحيد الذي استطاع أن يحافظ على تطوّره الفريد في معزل عن العالم الإنسانيّ، في الإطار الذي كوّنه مرسلو الرهبانيّة اليسوعيّة»(١). وما لا نعرفه إلاّ قليلاً هو أنّ مشروع اليسوعيّين كان يقضي بمضاعفة عدد «الجمهوريّات» الهنديّة المستقلّة على طول القارّة. ولولا الحملة التي شُنّت على الرهبانيّة في أميركا اللاتينيّة وفي أوروبّا، ولولا طرد اليسوعيّين الذي تبع ذلك، لكان مصير أميركا الهنديّة غير ما هو عليه. وسبب المؤامرة على المرسَلين هو الخوف، في الأساس، من هذا النوع من الانقلاب.

إنّ الحكم المسبق الثاني هو النقيض الصحيح للأوّل: إنّه يقضي بالحكم على التجارب الحاضرة في ضوء التجارب السابقة، التي تمّت إدانتها مسبّقًا بدون شفقة. لقد رأينا، في سياق الفصل الأوّل من كتابنا، عالِمًا أنتروبولوجيًّا يعبّر عن أسفه لرؤية الشعوب التي تحرّرت من الاستعمار، تسعى إلى تطوير التراث الثقافيّ الناتج عن الاستعمار، كما رأينا عالِمًا لامعًا في شؤون أميركا يصف تطوّر المثاقفة «بالانحطاط المقيت»(٢). فكلاهما يريان في الاتّصالات الثقافيّة التي أقامتها حركتا الاستعمار والفتح شرًّا مطلقًا، وفي حالات المثاقفة التي نتجت عن ذلك إرثًا موبوءًا. إلاّ أنّ الواضح هو أنّ المثاقفة، التي هي حاليًّا في حالة تطوُّر، وقد فرضها المستعمر، يمكنها أن تكون اليوم موضوع رغبة وإرادة وتقدير

(١) راجع ماكسيم هوبير، حياة الهنود واليسوعيّين اليوميّة في الپراغوي في زمن الإرساليّات، باريس ١٩٦٧، ص ١٠ (بالفرنسيّة).

(٢) راجع الفصل الأوّل من كتابنا.

ويمكن أن تولّد توليفات ثقافيّة مفيدة جدًّا. لا أعتقد أنّ بضعة المعاونين الفرنسيّين، الذين كانوا في الستّينيّات يحرّضون الطلاّب اللبنانيّين أو المغاربة على التخلّي عن اللغة والثقافة الفرنسيّتين ليستعيدوا هويّتهم المغرّبة عن ذاتها، كما كانوا يدّعون، استطاعوا أن يقنعوا أحدًا سوى بعض الجماعات الصغيرة الغارقة في أزمة وطنيّة وثقافيّة، التي لها أسبابها التاريخيّة، إلاّ أنّها كانت معيوشة كعنصر عدم توازن شخصيّ. وإنّي أذكر ذلك الجواب المؤلم الذي وجّهه أحد المدرّسين اللبنانيّين إلى زميله الفرنسيّ إذ قال له: «في الماضي، آباؤكم كانوا معلّمينا. علّمونا لغتكم وثقافتكم ونظرتهم إلى العالم. إنّهم فعلوا ذلك بدون نيّة مبيّتة، إذ كانوا مقتنعين بأنّ لديهم شيئًا يقدّمونه إلينا. وبالفعل فهم قدّموا إلينا الكثير. أمّا أنتم فإنّكم تدّعون تحريرنا من كلّ ما علّمنا إيّاه آباؤكم. في الواقع، تريدون أن تخلفوهم وأن تكونوا، أنتم أيضًا، معلّمين لنا، لكن لتعلّمونا أن نفتقر وأن نتخلّف. فهذا فساد ما بعده فساد!».

والأمر نفسه نراه في أميركا اللاتينيّة، في ما يتعلّق بالهنود. فالعديد من الجماعات الهنديّة في أميركا الجنوبيّة ترغب اليوم في أن تنخرط في البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة للبلاد التي تقيم فيها، وأن تنفتح على لغة المجتمع السائد وثقافته دون أن تفقد إرثها اللغويّ والثقافيّ، لأنّها تعرف أنّ عزلتها، على المدى الطويل، ربّما تؤدّي إلى اختفائها الجسديّ. فاختصاصيّو علم الإنسان، أمام ما يعتقدون أنّه هرطقة، يندّدون بالفضيحة. فيؤكّدون أنّ اندماج الهنود وتثاقفهم لن يؤدّيا إلاّ إلى إبادتهم، كما «أثبت ذلك التاريخ». لقد عاينت، في شمال شرق الأرجنتين، هذا النوع من الاحتجاج على حالة لقاء بين ثقافات أرادها الهنود. الأمر يتعلّق بجماعتيْن من الغواراني، طلب زعماؤهما لعشر سنوات خلت، من أسقف المحلّة، أن يفتح في كلّ من قريتيهما، مدرسة ثنائيّة اللغة وأن يساعدهما في إقامة مشروع للإنماء الاقتصاديّ، يديره الهنود أنفسهم، بمساعدة فريق من التقنيّين والمعلّمين البيض. إنّ التجربة، التي أثبتت أنّها إيجابيّة جدًّا، كانت دون انقطاع، منذ عشر سنوات، هدف الانتقادات والحملات القاسية من اختصاصيّي علم الإنسان في الجامعة، وقد لجأوا إلى كلّ الوسائل وكلّ الحيل التي هي في متناولهم لإسقاط ذلك المشروع، دون أن

يلاقوا نجاحًا لكن لا من غير ضرر. وأذكر تلك الملاحظة التي أبداها لي، في آب ١٩٨٨، أحد الشبّان الغواراني، وهو عضو من إحدى القبيلتَيْن: «إنّ الاختصاصيِّين بعلم الإنسان يقولون إنّهم لا يريدون «هنودًا متحضّرين»، لأنّ الحضارة تفقدنا هويَّتنا! لماذا يجب أن يكون هناك بيض ليعلّمونا كيف نكون غواراني. نستطيع أن نتعلّم لغتهم، دون أن نفقد لغتنا. في الواقع، إنّ المثاليّ، في نظر الاختصاصيّين بعلم الإنسان، هو أن نعود إلى استخدام المئزر والريش وأن يستطيعوا عرضنا أمام عيون السيّاح، كما كانوا يفعلون ذلك منذ مدّة قصيرة».

لقد كان من الضروريّ، على ما أعتقد، أن أنتقد هذه الأحكام المسبقة، التي غالبًا ما أُطلِقت وقُبلت كما لو أنّها حقائق أوّليّة، قبل أن أُظهر الأحوال التي فيها يستطيع اللقاء بين الثقافات أن يفضي إلى ترقية حقوق الإنسان. في هذا الصدد، إنّ الأحوال الأكثر بيانيّة هي تلك التي تضع ثقافة بلد صناعيّ متقدّم من العالم الغربيّ في مواجهة ثقافة بلد هو في طور النموّ ينتمي إلى العالم الثالث. فعلى عكس ما يمكن أن نعتقده، إنّ المثاقفة، حتّى في تلك الحالة، ليست أحاديّة الجانب، بل هي متبادلة. إلاّ أنّ ما تقدّمه كلّ واحدة من الثقافتَيْن ليس من النوع نفسه. فهل هذا يعني أنّه ينبغي معارضتها بمنطق التفوّق والدونيّة؟ الجواب على ذلك ليس سهلاً. إنّه ليس من المترابط حقًّا أن نتبنّى موقف النسبيِّين الجذريّ، الذين يقولون بأنّ الثقافات ليست متساوية وحسب، بل هي أيضًا متكافئة. الأكيد أنّ البشر هم متساوون، أي أنّ لهم جميعًا «النفس عينها، والفكر عينه والقلب عينه»[1]. والأكيد أيضًا أنّ الثقافات هي، من الوجهة الوظيفيّة، متساوية أيضًا، أي أنّها، أكانت بدائيّة، أم تقليديّة، أم حديثة، مؤهّلة جميعًا إلى أن تكون الوسيط لعلاقات الإنسان بالطبيعة، وبالإنسان، وبالمتفوّق. إلاّ أنّها ليست متكافئة، لأنّ تلك العلاقات هي، من الوجهة النوعيّة، مختلفة وتعبّر واقعًا عن اختلافاتها في الاتّصال، وهو اليوم حتميّ، بين النموذجَيْن من الثقافات. فالحضارة الغربيّة، أي مجمل ثقافات الغرب، إذ بدّلت جوهريًّا علاقة الإنسان بالطبيعة، إنّما اكتسبت، بالنسبة إلى

(١) روجيه باستيد، القريب والبعيد، باريس ١٩٧٠، ص ٣٣ (بالفرنسيّة).

الثقافات التقليديّة، تفوّقًا علميًّا وتقنيًّا واضحًا يتحدّد بمنطق القوّة. ولقد تبع تبدُّل علاقة الإنسان بالطبيعة، على المستوى الجدليّ، تنوّع كبير في علاقة الإنسان بالإنسان، أعني في العلاقات الاجتماعيّة وفي المؤسّسات الاقتصاديّة والسياسيّة والإداريّة الوسيطة. وفي إطار هذه المتغيّرات، لا بدّ من أن تتعقّد علاقة الإنسان بما هو فوقيّ، ممّا يوضّح نظريًّا وعمليًّا مبدأ التمييز بين الدينيّ والسياسيّ، والفصل بين الكنيسة والدولة، وهو فصل له وجوده منذ البداية في المسيحيّة. وهذا ما فتح الطريق أمام علمنة السياسة وتحرير العقل، وأمام التصوّر الحديث للحقّ الطبيعيّ وتحديد القيَم العالميّة المدوّنة اليوم في إعلان حقوق الإنسان. فيبقى المُعطى الموحى به، في نظر المؤمن، الختام والاكتمال للمبادئ والقيَم التي يخرجها العقل من ذاته.

إنّها تلك القيَم الإنسانيّة، الصادرة عن «مبدأ المساواة بين كائنات عاقلة وحرّة»[1]، التي تستطيع الثقافة الغربيّة أن تبلّغها إلى الثقافات الأخرى. هناك وضعان «ما بين ثقافيّين» يقدران على تسهيل ذلك النوع من الاتّصال: أوّلاً، حضور الغربيّين في الخارج وحضور الأجانب في الغرب. إنّ حضور الغربيّين، بشكله المميّز، في الخارج، هو الذي يتحقّق في التعاون الثقافيّ والتقنيّ، مع كلّ ما يقتضيه من بعثات الخبراء وتدريب المدرّبين وتبادل الاختصاصات. إلاّ أنّ هذا الوضع لن يكون مثمرًا إلاّ عندما يهدف التعاون إلى الإنماء المتكامل للبلد المستقبِل. فإذا أُعطيت الأولويّة للإنماء الاقتصاديّ، فمن الهامّ أن يكون الشعب مهيّأً للمشاركة في العمليّة، بحيث يكون قادرًا على التكيّف لانتقال التكنولوجيا الضروريّ لتحقيق المشروع، وأن يكون قادرًا على استيعاب النماذج الجديدة التي تنقلها الإسهامات التقنيّة والمتغيّرات الاقتصاديّة، وأن يتعرّف على القيَم التي تتيح له أن يتجاوز ذاته وأن يحقّق المطلق الذي يحمله ذلك الشعب، بالقوّة، في نفسه. ولعلّ بعضنا يذكر أنّ هذه الأمور كانت همّ لويس جوزيف لوبريه Louis-Joseph Lebret، مؤسّس ومحرّك «اقتصاد وأنسيّة»، الذي كان يلازم فريقه من المخطّطين والتقنيّين فريق آخر من المربّين والاختصاصيّين في العلوم الإنسانيّة، يتمّ اختيارهم محلّيًّا لدراسة التداخلات المحتملة بين مشروع

(١) راجع: أريك فايل في: الفلسفة السياسيّة، باريس ١٩٧١، ص ٣٥ (بالفرنسيّة).

الإنماء الذي هو في طور الإعداد وطريقة حياة السكّان المعنيّين. وفي حال أُعطيت الأولويّة للإنماء الثقافيّ، أكان هذا الإنماء يتعلّق بالبرامج المدرسيّة أم بالمنهج التربويّ أم بالإعداد اللغويّ، فمن الهامّ أن يساهم ذلك المشروع، الذي يبيّنا، في الإنماء الاجتماعيّ الاقتصاديّ، وإلاّ يُحتمل أن تبقى القيَم الإنسانيّة التي ينقلها التعليم، حبرًا على ورق. ومثاليّ بهذا الخصوص هو ذلك الجهد الذي تبذله الهيئات الفرنكوفونيّة لتكون اللغة الفرنسيّة، في إفريقيا، أداة ترقية لا لصالح اللغات الوطنيّة فقط، بل أيضًا للإنماء الاقتصاديّ: «إنّ دور اللغة الفرنسيّة، تقول نيكول غُونييه N. Gueunier، هو على الأرجح مزدوج. فهو يستطيع أن يساهم، من ناحية، في إعداد أدوات مدرسيّة لتعليم اللغات الوطنيّة. ومن شأنه أيضًا أن يساهم في تحقيق مشاريع محو الأمّيّة لدى الريفيّين البالغين باللغات الوطنيّة (...). فالمقصود هنا أن تصبح اللغة الفرنسيّة لغة العمل التي يتمّ فيها إنتاج أدوات محو الأمّيّة، كدليل النسخ لكتب الألفباء، وكتيّبات القراءة الأوّليّة، وقواميس المفردات الشائعة أو المتخصّصة، أو بصورة ملحّة أيضًا، كتب المدخل إلى عالم القياس والحساب ومسك وثائق المحاسبة والإدارة، ممّا يتيح للمسؤولين الاتّصال بالعالم الخارجيّ، في ما يتعلّق بتسويق المنتوجات واستخدام وسائل التسليف، إلخ....»[1].

أمّا في ما يختصّ بتواجد الأجانب في الغرب، فهو في الأساس تواجد المهاجرين، حيث إنّ مجموعاتهم هي في طريق تغيير وجه المجتمعات الأوروبيّة. إنّ المهاجرين، الذين يواجهون ثقافة غزتها كلّ خصائص الحداثة، كالعلمنة والعقلنة والديموقراطيّة، يستطيعون مبدئيًّا الاطّلاع وبوجه مباشر على القيَم الأنسيّة التي تنقلها تلك الثقافة. إلاّ أنّه ينبغي أن يكون بإمكانهم أن يستوعبوها، أعني، بصورة عمليّة، أن يتبنّوا ثقافة البلد المُضيف دون أن يشعروا بأنّهم يفقدون هويّتهم. إنّنا نرى في هذا الوضع مفارقة، لا تناقضًا. إنّ للمفارقة كلّ الحظوظ في أن تجد لنفسها حلاًّ، بمجرّد أن يتمّ استيعاب واحترام المُهَل والمحطّات التي يفرضها الإدماج المتناسق للمهاجرين. وهذا الإدماج

(١) نيكول غونييه، الفرنكوفونيّة وتطوّر اللغات الإفريقيّة، في: دراسات، شباط ١٩٨٦، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

يقتضي ثلاثة طرق متميِّزة، تتراكب جزئيًّا. فالطريق الأوَّل هو طريق التكيُّف، أي التوافق مع المسكن الجديد. إنَّه يفترض، بالوجه المثاليّ، تَموضُعًا يؤمِّن للمهاجر مسكنًا لائقًا ويتيح له، في الوقت نفسه، أن يتحاشى الانغلاق في غيتّو عرقيّ، وكذلك الذوبان في محيط اجتماعيّ لا يزال غريبًا، ويسهِّل له الاتّصال التناوبيّ بمحيطه الأصليّ وبمحيطه المُضيف. أمّا الطريق الثاني فهو طريق الاندماج، أي الاندماج في البنى الاجتماعيَّة الاقتصاديّة والسياسيّة للبلدان المضيفة، وهو يتحقّق على ثلاثة مستويات متدرِّجة: فالمستوى الأوّل هو مستوى الاندماج «الوظيفيّ»، حيث إنّ البالغ يستطيع أن يعبِّر بلغة البلد وأن يكسب رزقه باستقلال تامّ. المستوى الثاني هو مستوى الاندماج «التشاركيّ»، حيث إنّ البالغ يسعى إلى الاضطلاع بدور في حقل معيَّن من النشاطات، كالسياسة والنقابات والحركات الاجتماعيَّة. الثالث هو مستوى الاندماج «التطلّعي»، حيث إنّ الراشد يقرِّر أن يربط مصيره ومصير أولاده بالمشاريع المستقبليَّة الخاصّة بالمجموعة التي ينتمي إليها، كعضو له حقوقه وواجباته في المجتمع [1]. أمّا الطريق الثالث فهو طريق المثاقفة في حدّ ذاتها، وهو يتحقّق على مرحلتَيْن: فالمرحلة الأولى هي مرحلة المثاقفة «المادّيّة»، التي تؤثّر في «مضامين الوجدان النفسيّ»، إلاّ أنّها تترك «طرق التفكير والشعور لهذا الوجدان» سليمة [2]. إنّه الطريق الذي يسلكه المهاجرون البالغون الذين، في وسط عملهم، يتبنّون قواعد المجتمع المضيف، وفي حضن عائلتهم ومجموعتهم العرقيَّة، يحافظون على النواة الصلبة لتقاليدهم الثقافيَّة، وكذلك على قوالب التفكير والشعور التي تميِّزهم. وهكذا فهم ينزعون إلى إعادة تفسير ملامح وقِيَم الثقافة الجديدة بتعابير ثقافة المنشأ. أمّا المرحلة الثانية فهي مرحلة المثاقفة «الشكليَّة»، التي تطال الطرق اللاواعية دومًا للتفكير والشعور. إنّها تتعلّق بأولاد المهاجرين، الذين وُلدوا في البلد المضيف أو أتوا إليه في سنّ مبكِّرة، والذين استوعبوا باطنيًّا الرمزين الثقافيَّيْن المتقابلَيْن: في البيت، يستوعب رمز البلد المنشأ، وفي المدرسة رمز البلد المضيف. في هذا الإطار، ينعكس نهج إعادة التفسير. فنماذج ثقافة

---

(١) أ. أرْشُمبُو وج ـ ك كُوزيل، تعلّم اللغة الفرنسيّة كلغة ثانية للراشدين، كِيبك ١٩٨٢ (بالفرنسيّة).

(٢) روجيه باستيد، القريب والبعيد، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ (بالفرنسيّة).

المنشأ هي التي يتمّ تفسيرها ثانية تبعًا لنماذج البلد المضيف. النماذج التقليديّة تتمّ صياغتها ثانيةً تبعًا لقِيَم الحداثة. وإعادة التفسير هذه هي التي تتيح بالضبط للمهاجرين وفروعهم أن يعيدوا تنظيم هويّتهم الثقافيّة مع الشعور، لا بفقدانها، بل بإغنائها.

إلاّ أنّه في الأوضاع «الما بين ثقافيّة»، التي، على غرار أوضاع التعاون والهجرة، تضع العالم الغربيّ في علاقة مع سائر العالم، لا تستطيع المثاقفة أن تكون أُحاديّة الجانب. وإذا كانت للمجتمعات غير الغربيّة، في تماسّها المباشر أو غير المباشر بالمجتمعات الغربيّة، إمكانيّة المباشرة بتعلّم قِيَم الحداثة، فإنّ للغربيّين، في اتّصالهم بالثقافات الأخرى، الفرصة لكي يختبروا الفرق الذي يفصل بين القِيَم التي ينادون بها والطريقة التي يحيون بها تلك القِيَم. ولكي يتمّ فهم ذلك الفرق، فإنّه ينبغي أن تتذكّر الحكم النقديّ الذي لم ينقطع الغربيّون أنفسهم عن إصداره على تحيُّز ثقافتهم النسبي، منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية. فمع سنة ١٩٤٦، فضح ماكس هوركايمر Horkheimer أفول العقل، أعني الانتقال من المنطق الجدليّ والأخلاقيّ، أي القدرة على التفكير حول معنى الوجود وغايات الإنسان، إلى المنطق الآليّ والحسابيّ، أي مجرَّد قوّة منسِّقة بين الوسائل والغايات الموجودة. فإلى الوجدان الغربيّ، وجّه هوركايمر هذا التحذير العلنيّ: «إنّ تحسين الوسائل التقنيّة، المستندة إلى عصر الأنوار، يتبعه نهج محقِّر للإنسان. إنّ التقدُّم يهدِّد بإبادة الغاية التي يسعى إليها مبدئيًّا: فكرة الإنسان. فأن يكون هذا الوضع مرحلة ضروريّة من النموّ العامّ للمجتمع بمجمله، أو أن يكون بوسعه أن يقود إلى الانبعاث الظافر للبربريّة الجديدة، التي غُلبت في ساحات الوغى، فهذا الأمر يتعلّق، جزئيًّا على الأقلّ، بقدرتنا على التفسير الدقيق للمتغيِّرات العميقة التي تحدث حاليًّا في الفكر العامّ وفي الطبيعة الإنسانيّة»[1]. بيد أنّه، بعد عشرين سنة، وفي كتاب أصبح شهيرًا: الإنسان الأحاديّ البعد[2]، يتحقّق هربرت ماركوز Herbert Marcuse أنّ أفول المنطق الجدليّ يظهر، أكثر منه في أيّ وقت مضى، في البرغماتيّة والوضعيّة الجديدة

---

(١) ماكس هوركايمر، أفول العقل، باريس ١٩٧٩ (بالفرنسيّة).

(٢) هربرت ماركوز، الإنسان الأحاديّ البعد، باريس ١٩٦٨ (بالفرنسيّة).

وعلميَّة المجتمع الصناعيّ المتقدِّم، ويؤول إلى خضوع وجوه الثقافة جميعها إلى متطلِّبات الإنتاج والاستهلاك. وفي الزمن نفسه، ندَّد عدد من علماء الاجتماع والإناسة الأميركيِّين، أمثال داڤيد ريسْمَن، ڤانس پاكارد، أوسكار هاندلين، مارغريت ميد، ألڤين تُوفْلِر وكثيرين غيرهم (١)، بالغفول الذي تفرزه ديوانيَّة المجتمع الصناعيّ، وبعدم استقرار ونشاف العلاقات العاطفيَّة، في العائلة وخارجها، وبسبب ذلك سرعةُ المتغيِّرات الاجتماعيَّة والسهولة القصوى في تحرّك السكّان. إنَّ هذه الانتقادات، التي تعود إلى الستّينات، لم تفقد شيئًا من سدادها في ما يتعلّق بالمجتمع الأميركيّ. إنّها تنعكس، بدرجات متفاوتة، على باقي العالم الغربيّ، بقدر ما تنزع أميركا إلى فرض نماذجها عليه، بالنظر إلى قوّتها السياسيَّة وتوسّعها الاقتصاديّ.

في هذا الإطار بالذات، يتحدَّد إسهام مجتمعات العالم الثالث وشعوبه تجاه الغربيِّين الذين هم في علاقة مع تلك المجتمعات والشعوب. إنَّ هذه تذكِّر ببعض أبعاد الحياة التي ترمي الحضارة الصناعيّة المتقدِّمة إلى طمسها. والحنين الذي يحفظه العديد من الغربيِّين نحو بلدان العالم الثالث، حيث أقاموا بعض الوقت، لا يفسَّر بالميل إلى ما يتّسم بالطابع الأجنبيّ فقط. إنَّه حنين إلى بعض القيَم العمليَّة التي ما تزال حيَّة في تلك البلدان والتي هي في الطريق إلى الزوال في الحضارة الغربيَّة، مثل التضامن العائليّ والجماعيّ، الاستقرار والاستمرار العاطفيّ، دوام الاستضافة وحرارتها، أو بتعبير أكثر قطعيّة، تعدّد أبعاديّة المكان والزمان، الذي يتمّ توفيره لإيقاعات الوجود المتنوّعة. إنّ هذه القيَم تُعاش بطريقة جدّ تقليديّة، وحتّى بدائيّة، بحيث يصعب جدًّا دمجها كما هي في الثقافة الحديثة. إلاَّ أنَّ فيها، على الأقلّ ما يمكن أن يحمل الغربيِّين على إعادة النظر في طريقتهم، المتمادية في قانونيّتها، لعيش حقوق الإنسان، وعلى تذكيرهم بأنّ الإنسان ليس فقط موضوعًا تحت القانون، بل هو أيضًا كائن راغب، يتوق إلى أن يكون موضوع اعتبار وتبنٍّ وحبّ. وإذا كان هذا النوع من الشهادة، في وضعيّة التعاون الثقافيّ والتقنيّ، لا يؤثّر إلاّ في عدد محدود من الخبراء الغربيِّين

(١) راجع داڤيد ريسمن، الجماهير المعزولة، باريس ١٩٧٤، ڤانس پاكارد، مجتمع من الغرباء، باريس ١٩٧٣، مارغريت ميد، الجنس الأوّل والجنس الآخر، باريس ١٩٦٦، ألڤين توفلر، صدمة المستقبل، باريس ١٩٧١...

العاملين في مشاريع التنمية، فمن شأنه، في وضعيّة المهاجرين، أن يشع، بصورة تدريجيّة، في المجتمع المُضيف، وأن يلوّن بلونه الخاصّ الإسهام الثقافيّ الجامع للمهاجرين. ففي الواقع، إنّ المهاجرين، أو بالأحرى أولادهم، إذ يصيغون بشكل لا واع نماذج جديدة انطلاقًا من الثقافة المسيطرة التي هي في طور الاستيعاب، وانطلاقًا من ثقافتهم الخاصّة التي هي في طور إعادة التأويل، يؤثّرون في نمط عيش المجتمع المُضيف بواسطة تعيينات جديدة، تَسِمُها مزايا وكفايات موروثة من ثقافة المنشأ.

إنّ المثاقفة، بالنظر إلى التجديدات التي تُحدثها في كلّ من الثقافات الموجودة وإلى إعادة التنظيم الثقافيّ المستديم الذي تفرضه على كلّ واحدة منها، ليس بوسعها أن تقود إلى النهج التوحيديّ الذي يخشى منه النسبيّون كثيرًا. وإذا كانت معظم المجتمعات النامية، تتوق إلى إدماج المتطلّبات المادّيّة والروحيّة للحداثة، فهي تسعى، بصورة واعية أو لاواعية، إلى ابتداع نمط حياة فريد من نوعه، تتعرّف فيه إلى نفسها، انطلاقًا من تراثها الخاصّ والمكتسبات الجديدة. وإذا كانت المجتمعات الغربيّة، في اتّصالها بالعالم الثالث، مسوقةً إلى مراجعة نمط عيشها للحداثة، فإنّما تقوم بذلك وفق نمط خاصّ يفرضه تراثها. فالمثاقفة هي، في آن واحد، عنصر تقارب وتباعد، وعنصر تطابق وتفريق. يقول روجيه باستيد: «إنّ المثاقفة هي التي تحوّل المجتمعات المنغلقة إلى مجتمعات منفتحة. فلقاء الحضارات وتولّداتها وتداخلاتها هي عناصر تقدُّم، أمّا المرض، عندما يكونُ هناك مرض، فليس إلاّ قفا الديناميّة الاجتماعيّة أو الثقافيّة»[1]

٣ ـ حقوق الإنسان والعلوم الإنسانيّة

إنّي مدركٌ أنّي عرضت لنهج المثاقفة في شكل مثاليّ. كان ذلك ضروريًا لتحديد شروط نجاحها بوصفها المكانَ المميّز لترقية حقوق الإنسان والقيم التي تستند إليها. يبقى أنّ العلاقات «الما بين ثقافيّة» الأكثر إخلاصًا في نواياها، والأفضل تخطيطًا، قد تخطئ الهدف، إذا توقّفت فكرة الإنسان، بوصفه كائنًا عاقلاً وحرًّا، عن تنظيم صيرورة تلك العلاقات، وعن أن تكون المبدأ الضابط

(١) روجيه باستيد، الحلم والغشية والجنون، باريس ١٩٧٢، ص ٢٣١ (بالفرنسيّة).

لها. إلاّ أنّ هذه الفكرة التي، على ما خشيه هوركايمر، لم تزل تدحضها التيّارات الوضعيّة الجديدة، تعرّضت لما يبدو أنّه أفول في كلّ ميادين الفكر الغربيّ، وبالتالي، في بلدان العالم الثالث الذي هو في طور الغربنة (Occidentalisation). وتتحمّل العلوم الإنسانيّة جزءًا من مسؤوليّة ذلك الأفول، وأودّ هنا أن أحدّد تلك المسؤوليّة. فليس المقصود في الواقع انتظار خطاب العلوم الإنسانيّة حول الإنسان بشكل عامّ، وهذا لا يتعلّق بصلاحيّتها، بل المقصود هو التمنّي ألاّ تطمح إلى التكلّم عن ذلك أو إلى الإكثار من الخطاب فيه، على نحو ما تنزع إلى القيام بذلك فتمنح فرضيّاتها المنهجيّة وزنًا كينونيًّا وتغلق هكذا الباب أمام نماذج أخرى من البحث والتفكير تتيح بالفعل اكتشاف ما هو إنسانيّ. «أن نحسب المبادئ المنهجيّة إثباتات حول كنه الأشياء، يقول إيمانويل ليفيناس، هو حقًّا فعلُ عقول ساذجة معجالة» (١).

ويكشف ليفيناس عن الآليّة التي بواسطتها ينتقل الاختصاصيّون في العلوم الإنسانيّة من الاختزال المنهجيّ، وهو شرعيّ فعلاً، إلى الاختزاليّة الأنطولوجيّة، وهي ليست شرعيّة. فعند نقطة البداية، هناك دوافع الاختيار المنهجيّ: «إنّ السعي الزائد إلى الدقّة يجعل علماء النفس والاجتماع والمؤرّخين واللغويّين حذرين من الأنا التي تصغي إلى ذاتها وتتلمّس نفسها، لكنّها تبقى دون حماية أمام أوهام طبقتها وخيالات عُصابيّتها المستترة. فالشكليّة تفرض نفسها لتدجين التكاثر الأعمى للأفعال البشريّة التي، عندما تتمّ مقاربة مضمونها، تعكّر رؤية المنظّرين» (٢). وفي الختام، هناك الإفراغ الأنطولوجيّ للأنا: «إنّ الحنين إلى الشكليّة (....)، يتابع المؤلّف، يكمن في تفضيل المتطابقات الحسابيّة، التي يتمّ معرفتها من الخارج، حتّى في النظام البشريّ، على تطابق الذات مع الذات (...). فبعد ذلك، يحذف الفاعل نفسه من النظام العقليّ (...). إنّ النفسانيّة (Psychisme) وممارساتها، (حيث ينبسط مع ذلك الفكر الاستكشافيّ للعالم نفسه)، ليست إلاّ طريقًا غير مباشر تسلكه البنى لتترابط في نظام، ولكي تظهر ذاتها للعيان. فلم يعد الإنسان، بدعوته

(١) إيمانويل ليفيناس، أنانة الإنسان الآخر، باريس ١٩٧٢، ص ٩٦، (بالفرنسيّة).
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٥ - ٩٦.

الخاصّة، هو الذي يسعى إلى الحقيقة ويمتلكها، بل الحقيقة هي التي تُحدِث الإنسان وتُمسك به (دون أن تتمسّك به!). فكلّ ما هو بشريّ هو في الخارج. وهذا يمكن أن يكون تعبيرًا ثابتًا جدًّا للمادّيّة» [1]. وإذا كان هذا الاستنتاج ممكنًا، فلأنّ التأكيد المادّيّ، الذي يُصاغ في شكل نتيجة علميّة، هو في الواقع توجّه فلسفيّ سابق للاختيار المنهجيّ، وهو توجّه يحدّد المنهج ويوجّهه. إنّ ذلك الاستنتاج يكمن في رفض معنى التاريخ والإنسان كفاعل للتاريخ، وهو رفض يعبّر عن نفسه في شعارَي «موت الإنسان»، أي في نهاية الأناسة (Humanisme) وفي «موت الله» أي في نهاية الميتافيزيقا، وهما شعاران يعلنهما «المجتمع الفكريّ الرفيع» بمساعدة الكثير من الدعاية [2].

وإذا كانت الشكليّة والوضعيّة التي تستخدمها الشكليّة كأساس إيديولوجيّ لها، ترميان إلى حذف ذاتيّة الإنسان على المستوى الأنطولوجيّ، فإنّهما تبرعان، على المستوى الإيبستمولوجيّ، في إقصاء كلّ رجوع إلى فكرة الإنسان. وهكذا، على سبيل المثال، من المفترض أن تأخذ العلوم الإنسانيّة، لتستحقّ اسمها، مفهوم الإنسان كإطار مرجعيّ لتأويلاتها، كما يظهر في أفق الدراسات المقارنة للثقافات والمجتمعات، فينتج عن ذلك استنساب كلّ مجتمع وكلّ ثقافة وقياس قِيَم كلّ واحدة بمعيار هذا المفهوم الذي تتعهّده الفلسفة وتقوم بصياغته. إنّ البعد الذي تتّخذه العلوم الإنسانيّة لنفسها يتوقّف على العلاقات الجدليّة التي، بوعي أو بلا وعي، تحافظ عليها تلك العلوم مع الفكر الفلسفيّ المحيط. إلاّ أنّ العلوم الإنسانيّة، بزعمها إبطال مفهوم الإنسان كما تعيد الفلسفة تقويمه وصياغته دون انقطاع، استنادًا إلى الاكتشافات الخاصّة بتلك العلوم، إنّما تنزع إلى تحويل نفسها إلى مجرّد علوم اجتماعيّة، تهتمّ، بوجه حصريّ، بسبر المجتمع والثقافة، حيث إنّها تحسب هاتين التشكيلتَيْن، في كلّ حالة، إطارًا مرجعيًّا لقراءة الواقع. إنّ الأمر هو واضح خصوصًا في العالم الأنكلو-ساكسونيّ، وبالأخصّ في الولايات المتّحدة، حيث إنّ العلوم الإنسانيّة، كما يوضح ذلك هربرت ماركوز، تنزع إلى ألّيّنة (Aliénation)

---

(١) أنلسة الإنسان الآخر، ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) العبارة للبفيناس، المرجع نفسه، ص ٩٥.

نفسها في «الاختباريّة العلاجيّة» [1]. فالأفعال الإنسانيّة يتمّ تحليلها بمنطق الوظائف أو تخلخل الوظائف بالنسبة إلى النظام القائم. فالاستنكار والمطالبة والتمرُّد والعُصاب يتمّ تفسيرها بانعدام التكيّف الفرديّ أو القطاعيّ، فيجب معالجتها لكي تستمرّ البنى القائمة في ملء وظيفتها، في حين أنّها، في الغالب، ترمي إلى وضع تلك البنى نفسها موضع المناقشة، إذ إنّها أصبحت غير ملائمة لمتطلّبات العقل والحرّيّة، أي غير ملائمة للحقّ الطبيعيّ كما هو معاش هنا والآن. إنّ آليَة العلوم الإنسانيّة هي مؤشّر بهجران وخوف: هجران المنطق النظريّ أو الجدليّ، الذي يُجابه، دون انقطاع، الواقع بالممكن، والوجود بواجب الوجود. وهو خوف من الضيق الذي يمكن لهذه المسافة النقديّة أن تُدخله في النظام الاجتماعيّ الثقافيّ القائم. إنّ نتيجة ذلك هو ما يسمّيه ماركوز «انتصار الفكر الوضعيّ» [2]، أي انتصار فلسفة انقطعت عن التساؤل حول ما يحدّده العلم من نظام للحقيقة. إلاّ «أنّ عدم طرح مسألة العالم أمام العلم»، يقول فرنسوا ڤال Wahl، «هو أيضًا فلسفة وضعيّة» [3]. إنّ هذه الفلسفة الوضعيّة، التي طبعها التيّار الوظيفيّ والتيّار السلوكيّ (behaviourisme)، هي التي، في العالم الأنكلوساكسونيّ، حتّمت أفول فكرة الإنسان، هذا الأفول الذي مفاعيله لا تزال بادية للعيان حتّى اليوم.

إنّ الأمر مختلف في فرنسا، حيث أفول فكرة الإنسان استمرّ نسبيًّا فترة قصيرة، إذ إنّ الافتراض الوضعيّ المرتبط بالعلوم البنيويّة لم ينجح مطلقًا في إقصاء المهمّة الخاصّة بالفلسفة. فمنذ السنة ١٩٦٨، كتب فرنسوا ڤال قائلاً: «يبدو أنّه، خلال بضع سنوات، لم يكن للفلسفة المنذهلة إلاّ أن تردّد أو تستوعب ما كانت تقرأه في مؤلّفات ليڤي ـ ستروس وسوسور (Saussure)، ويبدو أنّها وضعت نفسها في خدمة الانقلاب الإبيستيمولوجيّ الجاري على أرضيّة كانت تعدُّها، في الأمس القريب، أرضيّة لها. إلاّ أنّنا اليوم (وهذا ما كنّا السبّاقين إلى اختباره)، نتحسّس، لدى الفلاسفة، إعياءً أمام اجترار المعارف الوضعيّة، وحتّى أمام نهجها، ونتحسّس كذلك إرادة معاودة العمل

(١) هربرت ماركوز، الإنسان الأحاديّ البعد، ص ١٢٨ ـ ١٤٤.
(٢) المرجع نفسه، الفصل السابع، ص ١٩٣ ـ ٢٢٣.
(٣) فرنسوا ڤال، ما هي البنيويّة؟ باريس ١٩٦٨، ص ١٣، الحاشية رقم ١ (بالفرنسيّة).

على مستوى المفاهيم الأساسيّة. (...). إنَّ الجدل الواسع بين الذات والآخر، والواحد والمتعدِّد، والملء والنُقصان، والمتحقِّق والأصل، أخذ مجراه الطبيعيّ»[1]. هذا وإنّ قال، في تلك الحقبة، لاحظ بروز انقلاب للوضعيّة في حقل العلوم البنيويّة نفسها. لقد عاين حصول بروز ذلك الانقلاب من خلال علم التحليل النفسيّ اللاكانيّ (psychanalyse lacanienne)، بقدر ما يضع هذا الأخير حركة الفاعل في رأس سلسلة الدلالات، وينعش، في إطار تلك الذاتيّة المجرَّدة التي تتحرَّر من كلّ تمثيل، «التقليد الهيغليّ الخاصّ بالفاعل المجابه للآخر، بالفاعل الذي عليه أن ينازل الآخر والخضوع لوقت التغريب»[2]. وإنّ بعض علماء الإناسة مثل روجيه باستيد وروجيه كايوا (Caillois) وبعض الفلاسفة مثل بول ريكور وإيمانويل ليفيناس، لم ينقطعوا عن إعادة صياغة مفهوم الذاتيّة وإجلاء الغنى الملازم لفكرة الإنسان، ربّما بفضل مواجهتهم لعلم التحليل النفسيّ بوصفه تأويلاً، إلى جانب مواجهتهم للحركة البنيويّة دون جهل مكتسباتها العلميّة.

إنّ ضعف الشكليّة، عندما تصدر عن افتراض وضعيّ، كما يقول سيرج دُوبْرُوفسكي، يكمن «في الاعتقاد بأنّه من الممكن تقديم تقرير، بتركيب من الأشكال والرموز العمليّة، عن الحركة العمليّة للوجود الواقعيّ، ويكمن بالاستناد إلى الوهم بأنّ واقع الإنسانيّة هو خاضع لفهم علميّ، في حين أنّه لا يتعلّق إلاّ بفهم جدليّ»[3]. فالفهم الجدليّ، بدقيق العبارة، هو من شأن المقاربة الفلسفيّة. فمن المستطاع إطالة هذه المقاربة، بأسلوب البداهة الأفلاطونيّة، بواسطة العبارة الفنيّة أو التأمّل الدينيّ. فكما بيّنه هيغل سابقًا، إنّ الفلسفة والفنّ والدين هي، بنبرات مختلفة، أشكال ثلاثة لتجاوز المعرفة العلميّة، وهي أشكال تفتح السبيل، وراء العوارض التاريخيّة والثقافيّة، أمام اكتشاف ما هو إنسانيّ واستقراء المعنى. إنّ ليفيناس هو الذي يعبّر التعبير الأفضل عن معنى هذا التجاوز: «إنّ اللعبة الصاخبة للثقافات المتعدِّدة والمتكافئة، إذ إنّ كلّ واحدة منها تبرِّر ذاتها في إطارها الخاصّ، تخلق عالمًا هو،

(١) ما هي البنيويّة؟ ص ١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦.
(٣) سيرج دوبروفسكي، لماذا النقد الجديد؟، باريس ١٩٧٢، ص ٣٦.

بالحقيقة، لا غربيّ (dés-occidentalisé)، إلاّ أنّه عالم حائر (désorienté)»[1].

«إنّ اللامعقوليّة لا تكمن في اللامعنى، بل في انعزال المعاني المتعدّدة، وفي غياب معنى يوجّهها»[2]. إلاّ أنّ المعنى ـ المعقول ـ يكمن، بالنسبة إلى الكائن، في أنْ يظهر في بساطته غير التاريخيّة، في أن يوجد «قبل» التاريخ و«قبل» الثقافة»[3]. إلاّ أنّ هذا الإنسان العاري، السابق أنطولوجيًّا للتاريخ والثقافة، هو الإنسان المجرَّد، الإنسان من دون تعيين، الذي تحقّقنا أنّه مخصوص بالعقل والحرّيّة، أي الذي يلازمه أيضًا إلزام الشموليّة الأخلاقيّ. فهذا ما يعبّر عنه الفيلسوف بعبارة واضحة توجز التوتّرات بين النسبيّ والمطلق الذي تحقّقنا أنّه أنشئ على مستويات مختلفة: بين الواقع والمثاليّ، بين الأنا العمليّ والأنا التجاوزيّ، بين الحقّ الوضعيّ والحقّ الطبيعيّ، بين المواطن والإنسان. يقول ليفيناس: «لا الأشياء، ولا العالم المُدرَك، ولا الوسط العلميّ، تتيح البلوغ إلى قواعد المطلق؛ فبوصفها أعمالاً ثقافيّة، يغطّيها التاريخ. إلاّ أنّ قواعد الأخلاق ليست متورّطة في التاريخ والثقافة. إنّها ليست ولا حتّى جزرًا صغيرة ظاهرة فيها، لأنّها هي التي تجعل كلّ معنى ممكنًا، حتّى المعنى الثقافيّ، وتتيح أن يتمّ أبدًا الرأي في الثقافات»[4].

يبقى القول إنّ الإنسان المجرَّد، مبدأ الإلزام الأخلاقيّ، لا يَبْرز عمليًّا كأُفق لكلّ فكر في سعيه إلى المعقوليّة، إلاّ من خلال العلاقة بالآخر، الحاضر لوجداني، كما هو حاضر الآخرُ الذي هو أنا نفسي، دون أن ينقطع عن أن يكون مختلفًا عنّي.

---

(١) إيمانويل ليفيناس، أنانة الإنسان الآخر، ص ٦٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

هل نترحَّم على حقوق المؤلِّفين في شرقنا؟

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

لا أحد ينكر أنَّ للإنسان حقوقًا مقدَّسة على أكثر من صعيد. فمِن حقّ الشعوب أن تقرِّر مصيرها، ومن حقّ الأفراد أن تكون لهم حرّيّة العبادة والمعتقَد، إلى جانب حرّيّة التعبير والتعليم والتعلُّم. وما من نظام ديمقراطيّ سليم إلاَّ يعترف للأفراد والجماعات بحقّ الملكيَّة، وما يلحق به من حقّ التأليف في ميادين الأدب والإبداع على أنواعه.

إلاَّ أنَّ الاعتراف المبدئيّ شيء والواقع العمليّ شيء آخر. وفي مجال حقوق التأليف خاصّة، البون شاسع بين ما هو راهن وما هو مُرتجى، لا سيَّما في بلادنا العربيَّة والشرق الأوسطيَّة. فلو استمعتَ إلى عدد من مديري كُبريات دور النشر العربيَّة، لهالَكَ ما يخبرونك عن آفة التزوير المستشري في وطننا، حيث تُسْرَق كتبهم القيِّمة التي غذّوها هم ومؤلِّفوها بعصارة قلوبهم وفكرهم وجهودهم، وتُستباح الأملاك الأدبيَّة دون وازع ضمير أو رادع أمير. ولا عجب، فكثيرًا ما تكون بعض الجهات الرسميَّة متواطئة مع المزوِّرين - كما حصل لأحد كُتب هذا العاجز - أو، إذا راجعتَها شاكيًا، ردَّتك أدراجك بخفَّيْ حُنَين - كما حدث في السبعينات لمّا زُوِّر المعجم المنجد في دولة شرقيَّة غير عربيَّة - أو نَصَحك بعض «المخلصين» منها بعدم المضيّ في التحرّي لئلاّ يصيبك الأذى! فتأمَّل.

(*) مدير دار المشرق ومجلة المشرق.

التزوير في لبنان

ولئن تعدَّدت مصادر التزوير في الكثير من البلدان العربيَّة والمجاورة لها، إلاَّ أنَّ نصيب لبنان منها كان الأوفر في السنوات الأخيرة، بسبب الحرب القائمة على أرضه، وانعدام السلطة الواقية، واضطراب القيم الخلقيَّة. واليوم، وعلى الرغم من سعي الدولة الناهضة إلى ضبط الأمور، فالشكاوى من المزوِّرين لا تبرح تتعالى الحين بعد الحين في المنتديات الأدبيَّة والصحف.

من ذلك تحقيق واسع أجرته صحيفة الأنوار البيروتيَّة في تاريخ ١٣ أيّار/مايو ١٩٩١، الصفحة ٦، عدَّدت فيه أنواع التزوير وهموم الناشرين واستياءهم. وكانت الصحف اللبنانيَّة قد نشرت قبل أيّام معدودة من التاريخ السابق، خبرًا مفاده أنَّ السلطات تحرَّكت في طرابلس، عاصمة المحافظة الشماليَّة، وداهمت مطبعة تزوِّر كتبًا مدرسيَّة لإحدى دور النشر المعروفة.

ولّما كان الشيء بالشيء يذكر، فقد أخذت المؤلَّفات المدرسيَّة، مع اقتراب موعد افتتاح المعاهد التربويَّة، تقع فريسة مستحبَّة في شراك المزوِّرين النهمين، وراحت بعض دور النشر تحذِّر معلنةً استياءها. ففي ١٩٩١/٩/١٣، صدر في جريدة النهار البيروتيَّة «إعلان هامّ» به تُنبِّه مؤسَّسةُ بدران للطباعة والنشر أنَّه «لم يزل موجودًا في الأسواق كمّيَّة كتب مزوَّرة من الجزء الثاني والثالث والرابع والخامس» من سلسلة القراءة والتعبير مع دفاترها. وهي «تحذِّر كلّ مكتبة تشتري وتبيع هذه الكتب المزوَّرة من الملاحقة الجزائيَّة أسوة بالجهة التي زوَّرت الكتب».

وبعد أيّام قليلة، في ١٩٩١/٩/١٦، صدر في الجريدة نفسها «تحذير» به تشير دار العلم للملايين «إلى وجود كمّيَّة من النسخ المزوَّرة من كتاب المفيد في الأسواق، وتحذِّر كلّ مكتبة وكلّ جهة تشتري أو تبيع هذه الكتب المزوَّرة من الملاحقة الجزائيَّة».

تزويرٌ يليه تزوير ولربّما تزاوير. وتحذير يعقبه تحذير. ولسَوف يأتينا بعد ذلك نذيرٌ في إثر نذير! وما النفع، وعلى مَن تتلو، يا داود المزامير. إذ لم ينقض أسبوعان على ذلك التهديد وذيّاك الوعيد حتّى جاءنا بعضُ المخلصين بكتابَيْن

من الكتب المدرسيَّة الصادرة عن دارنا - دار المشرق - هما أيّام نزيه وليلى ودفتر أيّام نزيه وليلى قد زوَّرهما قراصنة الفكر في عقر بيروت التي عُرفت يومًا بأمّ الشرائع والقانون!

تزوير كتب دار المشرق

وما دمنا في ذكر بعض كتبنا، ولّما كان المرء أدرى بما في داره، فها إنّي أسوق إلى القارئ ثبتًا بما زوّره المزوّرون من كتب مؤسّستنا في السنوات الأخيرة، وهو في الحقيقة القسم الظاهر من جبل الجليد، والله أعلم بما فاتنا، وكم في الزوايا خبايا!

الكتاب	الجهة المزوَّرة
المنجد في اللغة الطبعة ٢٢، ١٩٧٧	مطبعة موتيار (فنربت موتيارا) - إندونيسيا
المنجد في اللغة والأعلام الطبعة ٢٦، ١٩٨٢	دار انتشارات إسماعيليان، طهران، ١٩٨٣
المنجد في اللغة والأعلام الطبعة ٢٦، ١٩٨٢	لا ذكر للدار. محوا تاريخ الطبعة الأصليّة واسم دارنا. زُوِّرت ١٩٨٣؟
المنجد في اللغة والأعلام الطبعة ٢٨، ١٩٨٦	لا ذكر للمزوِّر، وتمَّ التزوير سنة ١٩٨٧
المنجد الأبجديّ الطبعة ١، ١٩٦٨	مؤسّسة الفقيه للطباعة والنشر، طهران، سنة ١٩٧٠. وأطلق المزوّر على «طبعته» رقم «الطبعة الأولى». فأبشر بما سَيلي!
منجد الطلاّب	
- الطبعة ١٨، ١٩٧٤	لا ذكر للمزوِّر وسنة السرقة
- الطبعة ٢٢، ١٩٧٨	لا ذكر للمزوِّر وسنة تزويره
- الطبعة ٣١، ١٩٨٦	زوِّرت في بيروت، ١٩٨٦

منجد الجيب، فرنسيّ - عربيّ الطبعة ١٠، ١٩٨٣	لا ذكر للمزوِّر وسنة اختلاسه
منجد الجيب، عربيّ - فرنسيّ الطبعة ٩، ١٩٨٢	لم يتحفنا المزوِّر باسمه الكريم
منجد الجيب، عربيّ - فرنسيّ وفرنسيّ - عربيّ	حاله كحال نظيرَيْه السابقَيْن
المنجد الفرنسيّ العربيّ للطلاّب الطبعة ٣، ١٩٧٨	زُوِّر في بيروت؟
مبادئ العربيّة، للمعلّم رشيد الشرتوني، الجزء الثاني، طبعة ١٩٦٣	مكتبة فروغي، طهران، ١٩٦٤
نقائض جرير والأخطل، لأبي تمّام، تحقيق الأب أنطون صالحاني	دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٥
ديوان الأخطل تحقيق الأب صالحاني	دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٦٩
ثلاثة كتب في الأضداد تحقيق د. أوغست هفنر	دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٥
تاريخ مختصر الدول، لابن العبريّ، طبعة صالحاني الثانية	دار المسيرة، بيروت (١٢٠٠٠ نسخة)، سنة؟
كنز الحفّاظ في كتاب **تهذيب الألفاظ** لابن السكّيت، تحقيق الأب شيخو	مؤسّسة النصر، طهران، سنة؟
شعراء النصرانيّة للأب لويس شيخو	مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٨٢. زاد المزوِّر على الغلاف بعد كلمتي «شعراء

النصرانيّة، كلمتَيْن أخريين هما «في الجاهليّة»، وأشار إلى أنّ طبعته «طبعة جديدة مزيدة بمقدِّمة وتعليقات وفهارس». أمّا المقدِّمة وبعض التعليقات فوجدناها، وأمّا الفهارس فبقيت في قلب المزوِّر وقد هاله أن يفهرس لكتاب ضخم جاء في ألف صفحة، فاكتفى بذرّ الرماد. . ولم يخجل المزوِّر من أن يحذِّر مَن سيزوِّر ثمرة تزويره بأنّ «حقوق الطبع محفوظة لمكتبة الآداب بالقاهرة». تُرى، وماذا عن حقوقنا نحن؟

كتاب السياسة المدنيّة، للفارابي، تحقيق د. فوز متري النجّار

المكتبة الزهراء، طهران، ١٤٠٨هـ (١٩٨٧ - ١٩٨٨). وتجاسر المزوِّر فأعلن بالفارسيَّة ما تعريبه: «حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر». أيّ الناشرين يا تُرى، الناشر الحقّ أم الناشر الزور؟

فصول منتزعة، للفارابي، تحقيق د. فوز متري النجّار

المكتبة الزهراء، طهران، ١٤٠٥هـ (١٩٨٤ - ١٩٨٥). ويذكِّروننا مشكورين بأنّ جميع الحقوق محفوظة.

الأسفار القانونيّة الثانية (من الكتاب المقدّس: طوبيا، يهوديت، أستير، الحكمة، إبن سيراخ، باروخ)

القاهرة، ١٩٨٤ - قُلنا: «شرّ الشرور ما اقترفه الصالحون».

هٰذا فضلاً عن كتب أُخرى من أمثال السرّ المصون في شيعة الفرمسون، للأب شيخو، الذي زوِّر مرّتين على أقلّ تقدير، ومعاجم خَبْني مزوِّروها

AL-FĀRĀBĪ'S

THE POLITICAL REGIME

(AL-SIYĀSA AL-MADANIYYA ALSO KNOWN
AS THE TREATISE ON THE
PRINCIPLES OF BEINGS)

Arabic Text, Edited with an Introduction and Notes

BY

FAUZI M. NAJJAR
(Michigan State University)

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH
1964

طبعة دار المشرق الأصلية

AL-FĀRĀBĪ'S

THE POLITICAL REGIME

(AL-SIYĀSA AL-MADANIYYA ALSO KNOWN
AS THE TREATISE ON THE
PRINCIPLES OF BEINGS)

Arabic Text, Edited with an Introduction and Notes

BY

FAUZI M. NAJJAR
(Michigan State University)

ALZAHRA - PUBLISHERS

الطبعة المزوَّرة

الفضيحة فارعووا وأعادوا أدوات الجريمة، ومؤلّفات أُخرى تُزوَّر بطريقة مبطَّنة لا تخفى على الألبّاء؛ كأنْ تؤخذ معظم الأمثلة التي وردت في أحد كتبنا المدرسيّة فيُقحمها المزوِّر في مؤلَّف(؟) له على أنّها من إبداعه! أو كأنْ يأخذ أحدُهم ما يزيد على ٨٠٪ من الأمثلة التي ابتكرناها وأوردناها في معجم لنا مزدوج اللغة فيضمّها إلى مُصنَّف له دون ذكر مصدره الأساس، سامحه الله. أو كأن يتبنّى آخر اسم «المنجد» ـ وهو عنوان سائر معاجمنا ـ فيطلقه على كتابٍ له «المنجد الطبّي»، صدر عن دار معروفة في تونس.

وسأذكر في ما يلي وفي هذا السياق حادثةً جرت لي لمّا زرتُ في مطلع أيلول/ سبتمبر المنصرم معرض الكتب الدوليّ في دمشق. بادرني أحدهم بقوله: «كتابكم الفلانيّ مرتفع الثمن يصعب على القارئ السوريّ اقتناؤه». قلت: «أجل، فأجر اليد العاملة في لبنان مرتفع، ولا عجب إن كانت أسعار المؤلَّفات اللبنانيّة أغلى منها في بعض البلدان العربيّة». قال: «أريد أن أطبع كتابكم عندنا». قلت: «عملكم يشرّفنا. ولكن هناك شروط وحقوق يجب أخذها بعين الاعتبار». قال: «إن لم تراعوا جانبي، طبعتُ الكتاب غير آبهٍ بإذنكم». قلت: «أنعم بمثل هذه الصراحة (أو الوقاحة؟). أما تبالي بالملاحقات القانونيّة؟». أجاب، غير هيّاب، لا يأبه لعقاب: «بلادي غير مرتبطة بمعاهدة حقوق التأليف». قلت: «هب أنّك مصيب في ادّعائك، فبلادك لن تُعدم من الشرفاء مَن سيقرّعك على شنيع فعلك ويشهّر بك. وعلى كلّ حال فأنت على خطأ، وسورية مرتبطة بمعاهدة الحفاظ على حقوق المؤلّفين». وبيّنت له ذلك، على ما سيلي، فانكفأ خجلاً.

البلدان العربيّة وحقوق المؤلِّف

لا شكّ أنّ عددًا من البلاد العربيّة لم يرتبط حتّى اليوم بمعاهدة تحفظ للمؤلّفين حقوقهم. إلاّ أنّ المساعي قائمة لرأب الصدع واليونسكو ورديفتها العربيّة الألِكْسُو مهتمّتان كلّ الاهتمام بالموضوع. من هذا انعقادُ الاجتماع الذي ضمّ في تونس بين ٢٨/٥ و١/٦/١٩٩٠ عددًا من المستشارين العرب لدراسة مسألة حقوق التأليف في البلاد العربيّة وضرورة وضع برنامج دراسات جامعيّة

في هٰذا السبيل. ومهما يكن فالقطران العربيّان الأقرب إلينا، لبنان وسورية، هما من موقّعي معاهدة برن (سويسرا) سنة ١٩٢٤[١] ومن حقّ دالّتنا عليهما أن نسألهما البقاء في طليعة البلاد العربيّة للذود عن حقوق المؤلّفين المهضومة.

وممّا يبشّر بالأمل على كلّ حال أنّ القضاء اللبنانيّ بدأ يتحرّك بعد ركود سنوات الحرب، وشنّت الشرطة بعض الحملات وقامت بمداهمات، وطالعتنا الصحفُ ذات يوم بأنّ المدّعي العامّ التمييزيّ قد «رأس اجتماعًا مع عدد من المسؤولين لمكافحة عدّة تجاوزات كالقمار والمتاجرة بالمخدّرات والتزوير» (النهار، ١٢/٩/١٩٩١، ص ٦).

ونحن إذ نُبارك لكلّ الجهود التي ترمي إلى حماية المؤلّفين من جشع قراصنة الكتب، نحذّر من أنّه إن لم تَضرب السلطاتُ العربيّة بيد من حديد، فسيتمادى السارقون ويفتّون من عزيمة الكتّاب ودور النشر، وأنّى للمؤلّف أن يُشجَّع على الإنتاج إن سُرقت ثمار أتعابه؟ وإذا ما استمرّت عمليّات التزوير، ضَحُل الإبداع وتقهقرت عمليّة التنمية في بلادنا. ومن العار على وطننا أن تُستباح فيه اليوم ملكيّةُ الإبداع في حين كان العرب السبّاقين في الماضي إلى التشهير بالسرقات الأدبيّة والإشارة بإصبع الاتّهام إلى الشعراء المزوّرين المنتحلين. ولعلّ قمّة هذه الريادة بيت شعر الجنّي:

أجِزْني إذا أُنشدتَ شعرًا فإنّما　　بشِعري أتاك المادحون مردَّدا[٢]

حقوق المؤلّفين من حقوق الإنسان. والمؤلّفون من أوّل مَن دافع عن حقوق الإنسان. فهلاّ تُحفظ حقوقهم؟[٣]

---

(١) أطلب محاضرة الدكتور جورج جبّور «حقوق المؤلّف في التشريع السوريّ»، بتاريخ ٣/٢/١٩٩٠، في وقائع اجتماع «جمعيّة البحوث والدراسات» التابعة لاتّحاد الكتّاب العرب، دمشق. والدكتور ج. جبّور يُعدّ كتابًا في هذا الموضوع.

(٢) إستشهد به الدكتور جورج جبّور في ملاحظاته على اجتماع المستشارين العرب المنعقد بتونس والمذكور في أعلاه.

(٣) بعد الفراغ من تنضيد عجالتنا في المطبعة، اطّلعنا على مقال صدر في جريدة الحياة اللندنيّة، تاريخ ٢٣/١٠/١٩٩١، بيّن فيه كاتبه، طلال المنجّد، آفة التزوير والمزوّرين. فليراجع. كما علمنا أنّ كتاب الأب لامنس تسريح الأبصار في ما يحتوي لبنان من الآثار زُوّر في بيروت، ١٩٨٢، و تاريخ الآداب العربية... للأب شيخو زوّر عام ١٩٧٥.

ما هو مصير الإيديولوجيَّة الماركسيَّة بعد سقوط الشيوعيَّة؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

مع سقوط العديد من الأنظمة الشيوعيَّة وزوالها عن الخارطة السياسيَّة، وعلى رأس تلك النُّظم النظام الشيوعيّ في الاتّحاد السوفياتيّ، لا بدّ من طرح السؤال التالي: هل سقطت الأنظمة الشيوعيَّة ومعها قادتها والفكر الإيديولوجيّ الذي كانت تعتمد عليه، أم أنَّ شيئًا ما لا يزال صامدًا، في الإيديولوجيَّة الماركسيَّة، أمام الضربة المدمِّرة التي اقتلعت قلاعًا لم يكن أحد يحلم بتصفيتها؟ ماذا بقي من نظريَّات كارل ماركس بعد تهاوي القواعد التي كانت تستخدمها والبُنى التي كانت تحتويها وتطبِّقها؟

التداعي وزعزعة الثقة

إنَّ تداعي القسم الأكبر من الأنظمة الشيوعيَّة، وعلى رأسها نظام الحزب الواحد في الاتّحاد السوفياتيّ، يزعزع ثقة الذين كانوا يرون، خارج أوروبّا الشرقيَّة، أنَّ الإيديولوجيَّة الشيوعيَّة هي الطريق الذي يجب انتهاجه للخلاص من التخلُّف. فالعقيدة الشيوعيَّة وما تقترحه من عمل سياسيّ وإطار تنظيميّ لم تعد مقنعة في نظر الكثير من القادة في أوروبّا الغربيَّة وأفريقيا وأميركا اللاتينيَّة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الوضع الصينيّ ـ الأسيويّ هو وضع خاصّ.

(*) رئيس تحرير مجلّة المشرق. أستاذ في جامعة القدّيس يوسف (بيروت).

وما يجب لفت النظر إليه أنَّ الشيوعيِّين في عالم أوروبّا الشرقيَّة والاتّحاد السوفياتيّ لم يكونوا قلّة، بل إنَّ عددهم كان يُقدَّر بالملايين، وهؤلاء كانوا يمسكون لا بزمام السلطة فقط، بل هم الوحيدون الذين لديهم الخبرة في مجال الاقتصاد والزراعة، والسياسة والإدارة. إذ إنَّ هذه المجالات كانت محرَّمة على سواهم. فالشيوعيّون، أو الشيوعيّون القدامى، لا يزالون يمسكون، في الكثير من البلدان، بزمام الأمور ويتبوَّأون المناصب الرفيعة في الدولة والمعاهد والجامعات والمؤسّسات الرسميَّة. إنَّ التغيير السياسيّ والاقتصاديّ والتداعي الإيديولوجيّ للشيوعيَّة قد حصلا بالفعل، إلاَّ أنَّ الموظَّف الشيوعيّ بقي في مركزه، لأنّ لا أحد يستطيع أن يحلّ مكانه، أو لأنّ من قام بالثورة السلميَّة هو الشيوعيّ نفسه (في بلغاريا ورومانيا. . .) أو كان عضوًا في الحزب الشيوعيّ (مثلاً غورباتشيف ويلتسن في الاتّحاد السوفياتيّ). الواضح أنَّ كثيرين، تمشّيًا مع الواقع الجديد، تخلّوا عن بطاقتهم الحزبيَّة، وحتّى عن لونهم الإيديولوجيّ السابق، إلاَّ أنّهم بقوا في مراكزهم. سقطت الأنظمة الشيوعيَّة، إلاَّ أنَّ البيروقراطيَّة، التي هي النتاج الأخير للشيوعيَّة، ما زالت حيَّة ببقاء جيش الموظَّفين في مناصبهم ودوائرهم. فاستبدال القطاع العامّ بقطاع خاصّ، أو التخلّي عن أجزاء من القطاع العامّ لا يتمّ بلحظة، بل هو عمل بطيء يتطلّب الكثير من الجهود.

سنة ١٩٨٩، سنة الفصل

من هذا المنطلق، اعتبر عدد وفير من المتخصّصين في الشؤون الشيوعيَّة أنَّ سنة ١٩٨٩ كانت سنة الفصل، وهي السنة التي برزت فيها أزمة اقتصاديَّة خانقة، سببها عدم قدرة البُنى الاقتصاديّة القائمة على اختلاف أنواعها من الاستجابة لطلبات السوق، وعدم مجاراة تلك البُنى للتقدُّم الصناعيّ في الولايات المتّحدة واليابان وبلدان أوروبّا الغربيَّة. إنّها أزمة النظام الشيوعيّ - الاشتراكيّ القائم على رأسماليَّة الدولة والاقتصاد المركزيّ، أزمة نظام الحزب الواحد الذي يقرِّر بمفرده سياسات الدولة كلّها، بحيث إنَّ هناك تطابقًا بين الحزب والدولة. وأوَّل مَن شخَّص الداء في سنة ١٩٨٥ كان غورباتشوف،

حيث إنّه بيّن أمام اللجنة المركزيّة للحزب الشيوعيّ أنّ الأزمة ليست ظرفيّة بل أزمة بُنى اقتصاديّة تجاوزها الزمن، وهي بُنى لم تعد قادرة على منافسة الولايات المتّحدة في مجال متابعة تطوير برامج الأسلحة. فلا الإصلاحات المحدودة، ولا التعديلات على البرامج، ولا التغييرات في المراكز أثّرت في إيقاف التدهور الاقتصاديّ أو تأخيره. فعلى الاتّحاد السوفياتيّ أن ينهج نهجًا جديدًا في السياسة الخارجيّة، والسياسة الاقتصاديّة، وحتّى السياسة الداخليّة إذا هو أراد الخروج من النفق.

الأزمة، أزمة سياسيّة

إلاّ أنّ الأزمة، وإن كانت في جانب منها أزمة اقتصاديّة، فهي قد ظهرت جليًّا وفي السنة ١٩٨٩ بالذات أزمة سياسيّة، بدأت بالظهور منذ بداية الثمانينات في مختلف بلدان أوروبّا الشرقيّة وفي طليعتها بولونيا. فهذا البلد عاش منذ ١٩٨١ أزمة اقتصاديّة متواصلة حتّى السنة ١٩٨٩، وقد رافق الأزمة الاقتصاديّة مطالب متعدّدة ابتداءً بضرورة تغيير النظام الاقتصاديّ القائم على المركزيّة البيروقراطيّة، وضرورة نقل وسائل الإنتاج من القطاع العامّ إلى القطاع الخاصّ وبالتالي إلى الملكيّة الفرديّة، وانتهاءً إلى الرغبة في تحسين وضع العامل في مصنعه وتصحيح النزعة الإداريّة الموجّهة في الاقتصاد، إلى أن وصل الأمر شيئًا فشيئًا، في بولونيا وغيرها، وكذلك في الاتّحاد السوفياتيّ إلى طرح السؤال التالي: هل من المستطاع الخروج من الأزمة دون وضع حدّ لسيطرة الحزب الشيوعيّ، كحزب واحد لا منافس له، على الدولة ومرافقها؟ فما كان مطروحًا في الأساس هو قضيّة الحرّيّة السياسيّة (من ناحية الحرّيّات الفرديّة الأساسيّة، ومن ناحية أخرى موضوع الاتّحاد الفدراليّ أو حرّيّة الشعوب في الانتماء إلى الاتّحاد السوفياتيّ).

إنّ سنة ١٩٨٩ هي في الواقع سنة الثورة السياسيّة في الاتّحاد السوفياتيّ، الثورة على تسلّط الحزب والثورة على الإيديولوجيا الماركسيّة التي كان يستمدّ منها الحزب بنيته الفكريّة والتنظيميّة والسياسيّة والاقتصاديّة. فسنة ١٩٨٩ شهدت انتهاء الدور القياديّ للحزب الشيوعيّ في الدولة والبُنى الاجتماعيّة كافّة

وسيطرته عليها. وهذا الدور المسيطر المتفرّد لم يكن وليد حركة سياسيّة معيّنة، بل إنّه، في منظور الشيوعيّين، دور طبيعيّ طليعيّ يقوم به الحزب. إنّه دور يستمدّ قوّته ووظيفته ووجوده المتابع، منذ سبعين سنة، من حقّ الطبقة العاملة، وعلى رأسها المفكّرين المنظّرين (الأنتلجنسيا)، في أن تكون هي الطبقة الحاكمة، لا كأمر واقع، بل لأنّ للشيوعيّين كامل الحقّ الطبيعيّ في الحكم. والحزب الشيوعيّ هو طليعة البروليتاريا، وهو مكوّن من «صفوة الطبقة العاملة»: له الحقّ في أن يحكم لأنّ أعضاءه هم الذين «يعْرفون» وهم الذين يُدركون» كما يقول ماركس. إنّهم يفقهون جيّدًا ما يحدث سياسيًّا واجتماعيًّا في وقت معيّن من التاريخ البشريّ، كما أنّ البروليتاريا التي يتتمي إليها الشيوعيّون هي تلك الطبقة الاجتماعيّة التي لها الدور المميّز بين الطبقات الأخرى، لأنّها بانتفاضتها ورفضها أن تكون الضحيّة وأن تكون مغرَّبة عن ذاتها، إنّما تسعى إلى تغيير أحوال البشر جميعًا، عندما تصل إلى الحكم وإدارة العمل السياسيّ وتلغي كلّ الانقسامات الاجتماعيّة والأثنيّة والوطنيّة والطبقيّة...

وجود الشيوعيّة في الحكم، وجود شرعيّ؟

إنّ الأيديولوجيّة التي بنى الشيوعيّون وجودهم السياسيّ عليها كانت تؤكّد دومًا على أنّ وجودهم في الحكم هو وجود شرعيّ، وهم ليسوا من الانقلابيّين أو المتطفّلين على السياسة، بل إنّ تطوّر العجلة الاقتصاديّة ونضوج الطبقة العاملة وتحوّل مسار التاريخ، هذه الأمور كلّها تجعل من وجود الحزب الشيوعيّ حزبًا حاكمًا بمفرده، أمرًا حتميًّا من حتميّات التاريخ. فوراء الوجود السياسيّ نظام عقلانيّ منطقيّ علميّ (في منظور الشيوعيّة) يبرِّر استمرار الحزب في السلطة. وثمّة مثالٌ يوضح أهمّيّة هذا المبدأ الماركسيّ (الذي تهاوى اليوم): الشيوعيّون في المجر، وهو بلد شيوعيّ يُعرف بنوع من الليبراليّة، كانوا يقولون لمواطنيهم في نهاية السبعينات: «خذوا الحرّيّات التي تريدونها، إلاّ حرّيّة التعدّد الحزبيّ والنقابيّ، فهذا أمرٌ لا يُناقَش لأنّه غير مقبول البتّة».

سيطرة الحزب الواحد، موضوع مناقشة

إلّا أنّ هذا الأمر طرأ عليه التحوّل الجذريّ في السنة ١٩٨٩ وخصوصًا في بداية السنة ١٩٩٠: فموضوع سيطرة الحزب وتفرّده أصبح موضوع مناقشة في العالم الشيوعيّ، وخصوصًا في الاتّحاد السوفياتيّ، بعد أن تزايدت الانتقادات والضغط الشعبيّ على بيروقراطيّة الحزب وتسلّطه. وفي نهاية الأمر، أُلغيت المادّة السادسة من دستور الاتّحاد السوفياتيّ، وهي المادّة التي كانت تؤكّد على دور الحزب وقيادته للدولة والمجتمع، وقد قبِل غورباتشيف نفسه بهذا الإلغاء.

لماذا وصل الأمر إلى حدّ إلغاء الدور الرياديّ للحزب الشيوعيّ، كحزب الطبقة العاملة ولماذا ثارت هذه الطبقة بالذات على الحزب؟

هناك عدّة أسباب أدّت إلى حدوث ما حدث، منها ما يتعلّق بطبيعة النظام الشيوعيّ نفسه وتحوّلاته، ومنها ما يعود إلى قضايا إيديولوجيّة معيّنة.

أسباب السقوط الكامنة في الفكر الماركسيّ

أوّلاً: إنّ النظام الشيوعيّ تحوّل في الاتّحاد السوفياتيّ، مع مرور الزمن، إلى نظام البيروقراطيّة. فهو كان في البداية حزب لينين المنظّر والمنظّم، الثوريّ القائد الذي استطاع أن يحرّك قسمًا من العمّال والفلاّحين في ثورته وأن يطبّق النظريّة الماركسيّة بكلّ أبعادها بعد أن أزال النظام السياسيّ القيصريّ وكسر شوكة الكنيسة الروسيّة وأمّم كلّ وسائل الإنتاج وأمسك بدقّة الحكم مستخدمًا الطرق المتنوّعة وأساليب الترغيب والترهيب. فزمن لينين هو زمن ديكتاتوريّة البروليتاريا، التي يحرّكها، بالمنظور اللينينيّ، المثقّف الشيوعيّ. وبعد ديكتاتوريّة البروليتاريا، انتقل الاتّحاد السوفياتيّ والنظام الشيوعيّ العالميّ إلى ديكتاتوريّة أخرى، هي الديكتاتوريّة الستالينيّة التي قامت على عبادة الفرد، إلى أن حلّت مكانها، في أيّام بريجنيف، ديكتاتوريّة أخرى هي ديكتاتوريّة البيروقراطيّة التي تقوم على أساس التخطيط المركزيّ لكافّة المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وعلى أساس أنّ الموظّف الكبير هو الآمر الناهي، وهو صاحب القرار، وأنّ البرغماتيّة هي الحلّ الصحيح لكلّ مشكلة. فهذه البيروقراطيّة هي التحوّل

الطبيعيّ للنظام السياسيّ الاقتصاديّ الشيوعيّ الذي نادى به كارل ماركس عندما أوصى بأن يتمّ القضاء على الملكيّة الفرديّة، و«بتأميم الملكيّة العقاريّة وتوظيف مردودها لصالح الدولة... ووضع يد الدولة على كلّ وسائل النقل والاتّصال وتكثير الصناعات الوطنيّة التي تملكها الدولة وجعل العمل إجباريًّا للجميع وإنشاء جيوش من العمّال للصناعة». إنّ النظام البيروقراطيّ هو النتاج الطبيعيّ لهذه الإيديولوجيّة التي جعلت من وسائل الإنتاج كلّها ملكًا للدولة، بحيث أصبح الموظّف المركزيّ، الملازم لمكتبه والذي لا يعرف ما يجري في الواقع والذي يتبوّأ المنصب لأنّه من أعضاء الحزب، أصبح ذلك الموظّف هو العقل المخطّط المدبّر وهو الذي يحرّك عجلة الاقتصاد. فهذا النظام لم يترك مجالاً لحرّيّة الفرد في تدبير أمره والقيام بعمله بالصورة التي يجدها مناسبة له، عدا أنّ عليه أن يوظّف مجهوده دون أن ينال نصيبًا ولو ضئيلاً من الربح (plus – value).

إنّ فكر ماركس نفسه يشوبه بعض الالتباس: فهو من ناحية يرى مستقبل الدولة الشيوعيّة نتيجة «للاتّحاد الحرّ» بين العمّال، ويؤكّد على أنّ نتيجة العمل هي نتيجة اجتماعيّة واحدة، يتمّ إنفاقها كأنّها «قوّة عمل واحدة». وهذا التعبير، الذي أورده ماركس في كتابه «رأس المال»، لا يتحدّث عن توزيع لنتيجة العمل ولا كيف يجب أن تُوزّع، ولا حديث عن مبادلة أو مقايضة. إنّ العقيدة الجماعيّة (collectivisme) استندت إلى مقولة ماركس هذه وإلى عدم تحديده كيفيّة صرفها وتوزيعها. وإلى ذلك، ينتقد ماركس بشدّة الشيوعيّة التي تجعل من الرأسماليّة الفرديّة رأسماليّة جماعيّة أو رأسماليّة دولة. فالعلاقة بين الرأسماليّة الفرديّة والعامل لا تتغيّر مطلقًا إذا ما تحوّلت إلى مجرّد علاقة بين رأسماليّة الدولة والعامل، ولا مكان، في نظريّة ماركس، لما يمكن أن نسمّيه «رأسماليّة عامّة». فإذا كان الرأسماليّ الفرد ظالمًا، فالأمر عينه يُقال عن الدولة الرأسماليّة التي لا همّ لها إلاّ زيادة الرأسمال والأرباح. وهذا الفكر الذي يشوبه الالتباس والغموض يزداد حدّة عندما نعود إلى الصفحات التي كتبها ماركس ودافع فيها، تحت تأثير الهيغيليّة، عن الفرد وقدراته ومقوّمات وجوده أمام وطأة المجتمع وضغوطاته.

مصير البشريّة مرتبط بنجاح ثورة البروليتاريا

ثانيًا: إنّ فكرة ارتباط مصير البشريّة ومستقبلها بثورة البروليتاريا، الطبقة العاملة التي هي وليدة الرأسماليّة الصناعيّة، هي فكرة أساس في العقيدة الماركسيّة، وهي فكرة وضع أسسها وطوّرها ماركس نفسه. ففكرة «البروليتاريا تقوم على تلك الطبقة الاجتماعيّة التي لا تستطيع أن تتحرّر من دون أن تحرّر الآخرين بمجموعهم، إنّها فقدان الإنسان لذاته بكاملها وهي لا تستطيع أن تستعيد ذاتها إلاّ من خلال استعادة الإنسان بكامله». وكارل ماركس رأى في الطبقة العاملة في ميدان الصناعة البروليتاريا التي سيكون لها الدور الريادي في قلب الموازين الاجتماعيّة والصناعيّة القائمة.

وماركس نفسه رأى في «الشيوعيّين الذين انتظموا في حزب الشيوعيّة، نخبة البروليتاريا. فلا مصالح لديهم لا تتوافق ومصالح البروليتاريا، إلاّ أنّهم يتفوّقون على باقي البروليتاريا إذ إنّهم يفهمون ويدركون أوضاع الحركة العماليّة وظروفها وتحرّكها». إنّ تصوّرات الشيوعيّين لا تستند إلى أفكارهم الخاصّة أو إلى مبادئ مخترَعة أو اكتشفها أحد المصلحين، ولا إلى أفكار مسبقة، بل «هي تعبّر عن الأوضاع الحقيقيّة للحركة التاريخيّة التي تنبسط ماجرياتها أمام أعينهم» (من «بيان الحزب الشيوعيّ»).

وماركس عينه هو الذي أدخل ما يمكن تسميته الإثبات العلميّ أو العلميّة (scientisme) التي تتّسم بها الشيوعيّة. فالأحزاب الأخرى من علمانيّة أو ليبراليّة أو اشتراكيّة أو اجتماعيّة ديمقراطيّة لديها آراء وبرامج وأفكار، في حين أنّ الماركسيّة اللينينيّة لديها تصوّر علميّ للعالم، كأنّه تصوّر حسابيّ أو فيزيائيّ. والواقع أنّ كارل ماركس نفسه كان يعتبر أنّه من الممكن استقراء ما يحدث في المجتمع أو حركة المجتمع بشكل علميّ، «بالدقّة عينها التي تتّسم بها علوم الطبيعة». وهكذا يتحوّل الطابع العلميّ إلى نوع من الحتميّة، وهذا ما يثبته ماركس نفسه في بحثه «نقد الاقتصاد السياسيّ» (١٨٥٧) حيث يقول القول الشهير المعروف: «إنّ البشر، في تحقّق وجودهم اجتماعيًا، يعقدون علاقات حتميّة، ضروريّة، خارجة عن إرادتهم. وعلاقات الإنتاج هذه تماثل إلى حدّ ما تطوّر قواهم الإنتاجيّة الطبيعيّة». وهذه العمليّة التي جعلتها الشيوعيّة أساسًا

لعقيدتها تحوّلت، على الصعيد الاقتصاديّ والسياسيّ، إلى نهج حتميّ له قوانينه ونتائجه وقواعده، لا أحد يستطيع أن يقاومه أو أن ينتقده، لأنّ ما يُعدّ نهجًا علميًّا لا مجال لمعارضته.

النقد الدينيّ ونقد الإلحاد

وماركس نفسه هو صاحب نقد الدين والدعوة إلى اعتماد الإلحاد دينًا للدولة الشيوعيّة. «فالدين، في عرف كارل ماركس، هو تنهُّد الخليقة المنسحقة، هو روحُ عالمٍ لا قلب له وذهنٌ وضعيّةٍ حالات لا ذهن لها. الدين هو أفيون الشعوب». الدين وظيفته تغريب الإنسان عن ذاته وعن قدراته، وهو تبرير سماويّ لواقع أرضيّ محقِّر للإنسان، وهذا الواقع هو المجتمع الرأسماليّ. والماركسيّة تبغي إزالة الخيال الدينيّ الذي يغرِّب الإنسان بواسطة تأميم وسائل الإنتاج وبالتالي تحطيم المجتمع الرأسماليّ وبنيته الفوقيّة والدين جزء منها. إلاّ أنّ المجتمع الرأسماليّ تحطّم كبنية تحتيّة وأقامت الشيوعيّة مكانه بنية تأميميّة جماعيّة لمدّة سبعين سنة على الأقلّ، ومع ذلك فالبنية الدينيّة بقيت قويّة، بالرغم من انقضاض الإلحاد عليها، وهذه البنية نفسها هي التي ساهمت إلى حدّ بعيد في إسقاط الشيوعيّة والبُنى السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي كانت قد ثبّتتها وأقامتها. فالدين كبنية أساسيّة في الذات البشريّة أعاد الإنسان، أمام مضارّ الشيوعيّة، إلى ذاته كإنسان وُجد ليكون حرًّا، وإنّ وجوده، كإنسان حرّ، يتجاوز الزمان والمكان وحتميّات التاريخ وعلاقات الإنتاج الاجتماعيّة.

وماذا يبقى من فكر ماركس؟

إنّ محصلة نقد العلاقة بين الشيوعيّة وفكر كارل ماركس تُبيِّن لنا أنّ الكثير من الأمور التي نعتبرها من فكر كارل ماركس سقطت مع سقوط الشيوعيّة في أنظمتها السياسيّة والاقتصاديّة وفي بنيتها الاجتماعيّة. فلا يستطيع أحد القول إنّه ماركسيّ والقول إنّ ما حدث من انهيار يخصّ الشيوعيّة وحدها، تلك التي أقامها لينين وستالين وبريجنيف، ولا يخصّ الفكر الماركسيّ نفسه. فما أوردناه يدلّ، وإن سريعًا، إلى أنّ هناك علاقةً عضويّة بين النظام الشيوعيّ والفكر

الماركسيّ، وإنّ سقوط الشيوعيّة في أوروبّا الشرقيّة هو سقوط، إلى حدّ ما، للفكر الماركسيّ نفسه. إلاّ أنّ هذا الفكر، بحسب الكثير من المحلّلين والمفكّرين، ما زال يحتفظ ببعض الحيويّة والنشاط وهذا ما سنعرض له في الخطوط الإجماليّة التالية:

أ - إنّ المحلّلين للفكر الماركسيّ لاحظوا ويلاحظون ما يمكن تسميته «واقعيّة ماركس». «فالإنسان، على حدّ تعبير ماركس، هو عالم الإنسان»، فلا ينبغي هنا التفسير أنّ هذا القول هو دعوة إلى إزالة الفرد أو إلى الحتميّة، بل لا بدّ من رؤية الإنسان، لا مثل كائن مجرّد منفرد، بل في ارتباطاته وعلاقاته بكافّة المستويات من اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة ووجدانيّة. نفهم من الفكر الماركسيّ أنّ الإنسان مرتبط بمجتمعه الارتباط الوثيق، وهذا يعني أنّه لا يجوز رؤية الإنسان كروح من دون جسم ومن دون ارتباط بعالمه.

أهمّيّة البُنى في حياة الإنسان ووجوده

ب - وإلى جانب الإنسان، يهتمّ ماركس أيضًا الاهتمام العارم بالبُنى، أكانت اجتماعيّة أم اقتصاديّة أم سياسيّة، أكانت فوقيّة أم تحتيّة. الواقع أنّ ماركس، وإن تحدّث عن هذه البُنى حديثًا دقيقًا كظواهر لها قواعدها وقوانينها، فهو لم ير من أين أتت وما هو معنى وجودها وضيروتها. وإنّه، على سبيل المثال، لا يتوقّف عند البنية السياسيّة كبنية لها استقلاليّتها، بل هو يربطها بالواقع الاقتصاديّ فلا يراها إلاّ تعبيرًا عن ذلك الواقع والعلاقات الإنتاجيّة. لكن هذا النقص في الفكر الماركسيّ لا يمنع من أن نرى، في تشديده على أهمّيّة البُنى ودورها ووظائفها، وجهًا إيجابيًّا يدعو إلى عدم عزل أيّ ناحية من النواحي، وإلى عدم إضفاء الطابع المطلق على الفرديّة.

ج - إنّ فكر ماركس ما زال يحتفظ بقدرة شديدة على نقد الرأسماليّة: هذا ما يقوله بعض الماركسيّين اليوم. فإذا كان هذا الفكر بقي عاجزًا عن إقامة بديل موفّق وإنسانيّ للرأسماليّة، فهذا لا يعني أنّ نقده للرأسماليّة كعقيدة ونظام فَقَدَ حاليّته وحيويّته. فلا بدّ من فكر يبقى مواجهًا لتناقضات الرأسماليّة وسيّئاتها وظلمها، والفكر الماركسيّ يبقى تلك الأداة المنهجيّة التي تسلّط الضوء على

النظام الرأسمالي ومعاداته للإنسان، عندما يتحوّل هذا النظام إلى مجرّد وسيلة لتجميع وسائل الإنتاج وفوائد الإنتاج في يد قلّة متسلّطة لا سليط عليها، خاصّة عندما تكون هي على رأس السلطة السياسيّة، أو أنّ السلطة السياسيّة متضامنة معها. وإذا كان الماركسيّون وبعض المفكّرين يشدّدون على هذه الإيجابيّات في الفكر الماركسيّ فإنّ بعض النواحي الأخرى من ذلك الفكر، وهي نواحٍ لها أبعادها الفلسفيّة النظريّة، ربّما تطْرح على الإنسان المعاصر أسئلة لها قيمتها الوجدانيّة.

التغريب، قضيّة كلّ يوم

فمن المواضيع التي تستحقّ أن يُنظر إليها باهتمام في الفكر الماركسيّ، ما يقوله كارل ماركس في التغريب أو الأَلْيَنَة (Aliénation). فالبشر ينزعون، بوعي أو بغير وعي، إلى التغرُّب عن ذواتهم وحقيقتهم، فيفقدون ذواتهم الحرّة في أعمالهم أو في أفكارهم أو في عقائدهم من دون أيّ بعد نقديّ. إنّهم يفقدون ذواتهم في خيالات أو في أفكار مجرّدة عن الواقع، هربًا من واقعهم الأليم، وبذلك يتغرّبون عن ذواتهم ويفقدون القدرة على تحقيق ذواتهم وغناهم. ففقدان الذات ليس خطرًا على الذات الفرديّة بل هو خطر على الذات الاجتماعيّة والجماعيّة. وهذا يتعلّق بنتيجة عملهم وقدراتهم الفكريّة أو منجزات «العلم» بفروعه المختلفة، وأخيرًا بالبُنى التي يقيمونها والتي من الممكن أن تنقلب عليهم فيصبحون رهينة ما حقّقوه وأنجزوه، فلا يبقى الإنسان في علاقة جدليّة مع ما ينجزه ويحقّقه، فيكون هو الرقيب لئلاّ يقع في فخّ الأَلْيَنَة والتغريب.

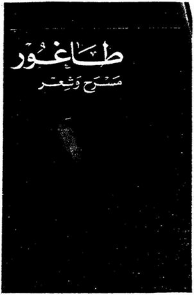
العلاقة بين المعنى والتاريخ

وإلى جانب مفهوم التغريب وطابعه الواقعيّ المعاصر، يبقى موضوع العلاقة بين المعنى والتاريخ موضوعًا معاصرًا له أثره في حياة البشر اليوم، وهذه العلاقة تشكّل قضيّة أساسيّة على أكثر من صعيد، حتّى لعلم اللاهوت وعلى الاجتماع والفلسفة وغيرها من العلوم. والمعادلة في هذا المجال معروفة: إمّا أن

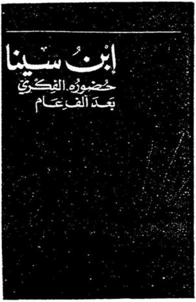
يكون المعنى، وهو الذي يتيح للإنسان أن يحيا في التاريخ وأن يعمل في إطاره، فوقيًا ومتعاليًا في شكل مُثل عليا أو قيم محدّدة (أفلاطون)، وإمّا أن يكون المعنى في عمق التاريخ ذاته. فالوجهة الأولى هي خطرة إذ إنّها تولّد الثنائيّة والتعالي فوق التاريخ، والوجهة الثانية هي خطرة كذلك، إذ إنّها تجعل التاريخ رهينة معنى معيّن يحرّكه أو أنّها تجعل التاريخ يؤكّد معنًى واحدًا لا غير، أو معاني مختلفة متضاربة كما هي الحال. الواقع أنّ التاريخ يقول لنفسه إنّ هناك معاني جزئيّة تتحقّق في طيّاته وأحداثه، وهي تعبّر عن خطّ واحد، عظيم الشفافيّة والقوّة وسريع العطب في آن واحد، هو خطّ تحرّر الإنسان، ضمن مهمّة تاريخيّة، من قوى الموت والاستعباد. هذه القضيّة، قضيّة العلاقة بين المعنى والتاريخ، تبقى معاصرة ومطروحة على إنسان اليوم، خصوصًا بعد سقوط الشيوعيّة التي سعت جهدها، «بصورة علميّة» إلى استبانة معنًى للتاريخ في شكل نظام معيّن انقلب في النهاية على الإنسان.

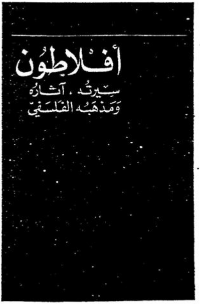
إنّ ما تتميّز به الثورة على الشيوعيّة، منذ سنة ١٩٨٥ وحتّى اليوم، على الأقلّ في أوروبّا الشرقيّة والاتّحاد السوفياتيّ، هو أنّها ثورة من دون مشروع معيّن، حتّى على الصعيد الاقتصاديّ. إنّها دعوة إلى الديموقراطيّة، إلى أنّ الديموقراطيّة لا بدّ من أن تحمي نفسها بنفسها بواسطة بنًى وأُطر اجتماعيّة عميقة الجذور. إنّ الثورة على الشيوعيّة تحقّقت بفضل المجتمع المدنيّ، هذا المجتمع الذي أرادت الشيوعيّة أن تحتضنه وأن تقولبه بقالبها دون جدوى. وهذا المجتمع ما زالت تعصف به الكثير من تناقضات القوى التي أرادت الشيوعيّة خنقها (من الدين إلى القوميّة والنزعة الرأسماليّة...)، إلاّ أنّ السعي الحثيث الدؤوب، الهادف إلى احترام حقوق الإنسان الأساسيّة، هو وحده يستطيع أن يقوده إلى نظام له الحدّ الأدنى من التماسك. وهذا السعي الحثيث سيكون مصيره الفشل إن اعتمد على عقيدة تغرّب الإنسان عن ذاته، مهما كانت تلك العقيدة، وهو سينجح إذا تصرّف بروح المسؤوليّة والحرّيّة.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»









اليسوعيّون وحقوق الإنسان في السلڤادور

صلاح أبو جوده*

في ١٦ نوڤمبر ١٩٨٩، قامت جماعةٌ عسكريَّة، تابعة لحكومة السلڤادور، بدخول حرم «جامعة أمريكا الوسطى» في العاصمة واقتحمَت مَسكن الآباء اليسوعيِّين حيث يُقيم ستّةٌ منهم ومعهم طبّاخة وابنتها ولها من العمر خمسة عشر عامًا. فنكّلوا بهم جميعًا قبل أن يُردوهم قتلى. أسبابُ هذه الجريمة تعود إلى أنَّ الآباء شجّعوا الحوار الوطنيّ بين الحكومة والثوّار، وفي الوقت ذاته، ندّدوا بالظلم اللاحق بالفقراء وانتهاكات حقوق الإنسان وانعدام العدالة الاجتماعيَّة، تحدوهم روح إنجيليَّة عالية، مُتحدِّين بذلك نظامًا دمويًّا فاسدًا وصل عدد ضحاياه في العشر السنوات الأخيرة إلى ٧٠،٠٠٠ ضحيَّة، بينهم رئيس أساقفة السان سلڤادور، المونسنيور أوسكار روميرو Oscar Romero الذي قُتل سنة ١٩٨٠، والأب روتيليو غرانده اليسوعيّ Rutilio Grande الذي قُتل سنة ١٩٧٧، وأربعة راهبات من جمعيَّة مارينول Maryknoll.

لا بدَّ الآن من إلقاء نظرة، ولو سريعة، على السلڤادور وعلى ظروفها الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي عاش واستُشهِدَ فيها اليسوعيّون الستّة.

جغرافيًّا، سكّانيًّا، اقتصاديًّا

تحتلُّ السلڤادور مساحة قدرها ٢١،٤٠٠ كلم² وهي تُعدّ من أصغر

(*) مجاز في إدارة الأعمال. دارس في الرهبانيّة اليسوعيّة.

بلدان أمريكا الوسطى ومن أكثرها كثافةً سكّانيّة، إذ يبلغ عدد قاطنيها الحالي ٥،١ مليون نسمة بمعدَّل ٢٤٠ شخصًا في الكلم² الواحد. وتعدادها السكّانيّ ينمو بمعدَّل ٣٪ سنويًا، الأمر الذي ينعكس سلبًا على الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة، فتقلّ فرص العمل، وينحدر الإنتاج الخاصّ والعامّ، ويزداد الفقر في الأوساط الشعبيّة. وعلى الرغم من أنّ الصناعة في السلفادور تحتلّ مركزًا مرموقًا بالمقارنة مع غيرها من بلدان أمريكا الوسطى، تبقى الزراعة عماد اقتصادها، وهي تقوم بالأكثر على إنتاج البنّ وقصب السكّر بأساليب بدائيّة لا تُساعد على تحسين الإنتاج كمًّا ونوعًا.

وممّا يزيد من فقر المزارعين أنّ بضعة آلاف من المواطنين يديرون أكثر من ثلثَي الأرض الزراعيّة، و٤٥٠ ١ مالكًا كبيرًا يحتفظون لأنفسهم بخمس الأرض الصالحة، وهم يكوِّنون في ما بينهم قوّة سياسيّة لها وزنها. فقد عارضوا سنة ١٩٧٦ مشروعًا للإصلاح الزراعيّ تقدّم به الرئيس مُولينا Molina واضطرّوه إلى التخلّي عنه.

بداية الحرب الأهليّة

قادت الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة المزرية إلى تفجُّر حرب أهليّة سنة ١٩٧٢ بعد أن رفضت المعارضة انتخاب الرئيس مولينا، مُتّهمةً الحكومة بتزوير الانتخابات، فكانَ أن تخلّى عددٌ من القادة عن النضال السياسيّ والقانونيّ وتحوّلوا إلى حرب العصابات. واشتدّت الحربُ الأهليّة ابتداءً من ١٩٨٠، ولم تتوقّف بالرغم من المفاوضات التي أجراها الرئيس خُوسي نابوليون دُوارتِه Duarte، الذي خلفَ مولينا، مع الثوّار. وفي ١٦ مارس ١٩٨٩ انتُخِبَ رئيس جديد هو أَلبيرتُو كريستياني Cristiani وهو عضو حزب «التحالف الثوريّ الوطنيّ» الذي يضمّ في صفوفه متطرِّفين، منهم الرائد دُوبُويسُّون d'Aubuisson الذي ارتبط اسمه «بسرايا الموت»، المشبوهة الرئيسيّة باغتيال المونسنيور رُوميرو، ذلك الاغتيال الذي لم يُجْلَ يومًا إلى القضاء.

ننتقل الآن إلى عرض وجيز لعمل اليسوعيِّين في تلك البلاد المنكوبة.

تدفّق المرسَلين بعد الحرب العالميَّة الثانية

منذ انفصال بلدان أمريكا الوسطى عن إسبانيا وحتّى أواسط الأربعينات، قلّ قدوم المرسَلين الأوروبيّين إلى تلك البلاد. لكن ما إن وضعت الحرب العالميّة الثانية أوزارها، حتّى تدفّق المرسلون من سائر الرهبانيّات إلى دول أمريكا اللاتينيّة والوسطى. ومن بينهم يسوعيّون إسبان وصلوا إلى فنزويلا، البيرو، البرازيل، السلفادور، غواتيمالا وغيرها. وكان لهم دور أساسيّ في إعادة بعث الكنيسة اللاتينيّة - الأمريكيّة ونشر تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وقد بذلَ المرسلون جهودًا جبّارًا للتأقلم في بيئاتهم الجديدة، فاعتمد الكثير منهم الهويّة المحلّيّة، ورفض الكثيرون مغادرة بلادهم الجديدة بالرغم من المخاطر والتهديد.

وقد انصرف اليسوعيّون الواصلون في سنوات ١٩٥٠ - ١٩٦٠ إلى تأسيس مدارس عديدة وثلاث جامعات: واحدة في غواتيمالا (جامعة لانديڤار Landivar)، وأخرى في مَناغوا، وثالثة في سان سلڤادور (جامعة أمريكا الوسطى).

إنّ هذا الاهتمام في إنشاء المعاهد العالية لم يمنع اليسوعيّين من اكتشاف البؤس والظلم اللاحقَيْن بالسكّان القرويّين والقاطنين في الأكواخ بالمدن. فشرعوا في تأسيس سلسلة من المدارس أطلقوا عليها اسم «إيمان وفرح» Fe y Alegria. وُلدت هذه السلسلة في فنزويلا وما لبث أن امتدّت لتشمل عددًا كبيرًا من دول أمريكا اللاتينيّة. والهدف من هذه الحركة هو تأمين مدارس كاثوليكيّة للفقراء الذين يُعاونُون في إنشائها. وللإبقاء على عملها يتعاون مع اليسوعيّين رهبانيّات مختلفة. ومن بين اليسوعيّين الستّة الشهداء، كان الأب جُواكين لُوبيز مدير مدارس «إيمان وفرح» في السلڤادور.

وقبل أن نختم كلامنا الموجز في عمل اليسوعيّين، نتوقّف قليلاً عند الدور المميّز لجامعة أمريكا الوسطى. فقد مثّلت هذه الجامعة دورًا جبّارًا في رفع المستوى التعليميّ في البلاد. وتحتفظ إلى اليوم بسمعة رفيعة لما تقدّمه من تكوين

فكريّ وأخلاقيّ وأكاديميّ إلى الطلاّب الذين وصل عددهم إلى ٦٢٠٠ والذين وجدوها بديلاً لجامعة الدولة المشبّعة بالأفكار الماركسيّة. وكان لاكتشاف البؤس وقلّة العدالة انعكاسه على أسلوب التدريس فيها، فاهتمّت بتنمية الحسّ بالمسؤوليّة الاجتماعيّة والوطنيّة والسياسيّة، وقامت بأبحاث تمسّ مباشرةً أهمّ مشاكل البلد وأكثرها حسّاسيّة، فأصدرتْ، على سبيل المثال: دراسةً حول تزييف الانتخابات سنة ١٩٧٢، وأعلنت عن استعدادها للمساعدة في برنامج الإصلاح الزراعيّ الذي بادرت إليه الحكومة سنة ١٩٧٦ وأسقطهُ أصحاب الأملاك الخاصّة كما سَبَق أن ذكرنا.

موقف الكنيسة/ موقف العالم

إنَّ هذه المأساة التي يعيشها الملايين من الناس، يزيدُها قساوةً موقف الدول وموقف البعض في الكنيسة. فمن الوهم الظنّ أنَّ كلّ كنائس أمريكا اللاتينيّة متّحدَة وبحماسة في الكفاح من أجل العدالة والسلام. فالكثيرون غير مبالين لا يريدون المخاطرة، والبعض الآخر لا يُهمّه الظلم بقدر ما يُهمّه إبعاد الخطر الشيوعيّ. وفي حين كان بعض المسيحيّين، وعلى رأسهم رجال الدين، يتظاهرون في أوروبّا والولايات المتّحدة بعد قتل اليسوعيّين الستّة، مطالبين العالم بمقاطعة النظام الدمويّ في السلفادور، أعلنت الولايات المتّحدة أنّها وافقت على مساعدة عسكريّة لنظام السلفادور بقيمة ٨٥ مليون دولار، مع العلم بأنَّ مساعداتها له بلغت ٣،٥ بليون دولار، معظمها للجيش الذي يدرّبه خبراء أمريكيّون.

أمّا اليسوعيّون في السلفادور وعددهم ٧١، فكان ردّهم على الجريمة بسيطًا وواضحًا: «إنَّ في موت أولئك اليسوعيّين الستّة والمرأتيْن اللتين كانتا معهم، انضمام إلى أكثر من ٧٠،٠٠٠ إنسان قُضي عليهم في حرب أساسها وسببها انعدام العدالة الاجتماعيّة. لقد عمِلَ رفقاؤنا من أجل سلام مبنيّ على حقوق الفقراء، وفي موتهم شاركوا قدر الكثيرين من فقراء السلفادور الذين اغتيلوا لأنّهم نَشَدوا الحرّيّة عن طريق أساليب سليمة. ونحن واثقون بأنَّ سبب اغتيال رفقائنا هو ارتباطهم بالعملِ من أجل السلام والعدالة. نحن نرفض أن

تذهب تضحية إخوتنا عَبثًا. إنّنا على قناعة بأنّ وقف الحرب والقمع والعمل من أجل حلّ سياسيّ للصراع عن طريق الحوار، يؤمِّنان طريقًا أفضل لوطننا المُبتلى.

إنّ رفقاءنا الستّة قد بذلوا قُصارى جهدهم في عمل فعّال من أجل سلام عادل قائم على الحوار ومبنيّ على احترام حقوق الفقراء وكرامتهم. وإنّنا على ثقة بأنّ موتهم سيكون البذار لعمل جديد من أجل السلام في هذه البلاد.

إنّ رفقاءنا الثمانية «اغتسلوا وبيّضوا ثيابهم في دم الحمل»، كما فعل من قبلهم أوسكار روميرو ورُوتيليو غرانده، وأوكْتافيو أورتيز وكهنة آخرون كثيرون وقبلَ كلّ ذلك، الكثير الكثير من المسيحيّين المجهولين الذين بذلوا حياتهم بتواضع وفقر تضامُنًا مع الذي يتألّمون أكثر من سواهم في هذه البلاد. عسى أن تكون هذه الجماعة من شهداء السلفادور وقدّيسيه الحافز لنا لنبقى على التزامنا في سبيل السلفادور «لتكون له الحياة وتكونَ له أوفر». (١)

إنّ التضامُن والدعم، خصوصًا في أدقّ الظروف وأحرجها، مع كلّ مسعى يهدف إلى حرّيّة الفقراء التامّة بكلّ ما تحمله من أبعاد اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة، هي الخطوة الأولى الواجب علينا جميعًا اتّخاذُها:

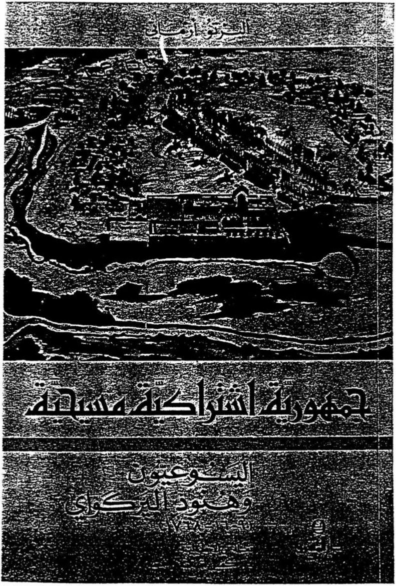
«إذا سرنا بصبر واتّضاع مع الفقراء، تعلّمْنا السبيل إلى مساعدتهم بعد أن نكون رضينا بقبول المساعدة منهم أوّلاً. فبدون هذه المَسيرة الصابرة معهم، يكون العمل من أجل الفقراء والمحرومين على تناقض مع نوايانا ويَمنعنا من الإصغاء إلى طموحاتهم، ومن توفير الوسائل التي تسمح لهم أن يحدِّدوا مصيرهم الشخصيّ والجماعيّ. بالخدمة الوضيعة تُتاح لنا الفرصة لنقودهم إلى أن يكتشفوا، في وسط مصاعبهم وصراعهم، يسوعَ المسيح الحيّ والفعّال بقوّة روحه. بذلك يمكننا أن نكلّمَهم عن الله أبينا، الذي يصالح الإنسانيّة بإقامتها في مشاركة أخويّة صادقة».

(المجمع العامّ الثاني والثلاثون للرهبانيّة اليسوعيّة، قرار ٤، رقم ٥٠)

---

(١) بعد الاغتيال، تطوّع أكثر من ٣٠ يسوعيًّا من سائر البلدان للعمل في السلفادور، وبالفعل تمّ قبول ستّة منهم ليحلّوا محلّ الذين غُيِّبوا.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»



مجلّة «المشرق»
وبعض القضايا الأخلاقيّة والنظريّة
أيّام الأب لويس شيخو (١٨٩٨ - ١٩٢٧)

جورج فايز سلّوم*

هذه المقالة مستلّة من رسالة أعددناها سنة ١٩٨٠ لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة تحت عنوان النواحي الفكريّة لمجلّة المشرق أيّام الأب لويس شيخو.

وقد التزمنا حينذاك بحصر موضوعنا في ربع قرن(١) اقترنت فيه مجلّة المشرق بحياة الأب شيخو(٢) لانطباع بينة المجلّة انطباعًا عميقًا بشخصيّة مؤسّسها ومديرها. فهو من أهمّ كتبتها وله ما يقارب ٢٥٠ مقالة كبيرة وما يربو على ألفيْ نبذة ومقالة قصيرة(٣) ونستطيع أن ننسب إليه ثلاثة أخماس الخمسة وعشرين ألف صفحة من المشرق(٤).

(*) باحث لبناني. أستاذ مادّة الفلسفة.

(١) بين ١٨٩٨ ونهاية ١٩٢٧ ثلاثون عامًا، ولكن الأب شيخو أحبّ التأكيد على «الربع قرن» لأنّ المجلّة كانت قد احتجبت بسبب الحرب الكونيّة من ١٩١٥ إلى ١٩١٩. أطلب: عمل المشرق في ربع قرن، في المشرق، ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٥.

(٢) فقد كتب آخر مقالاته وهو على سرير المستشفى بضعة أيّام قبل موته.

(٣) حشيمه، كميل، اليسوعيّون والآداب العربيّة في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين، حلب ١٩٧٩، ص ٨.

وقد أحصاها الأب كميل حشيمه في: لويس شيخو، ما كتبه وما كُتِب عنه، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٨.

(٤) Lammens, Henri. *Le Père Louis Cheikho*. Lyon (Imp. Bascou) 1929, p.10.

لم يقتصر نشاط المشرق الفكريّ على الاهتمام بنشر المخطوطات الفلسفيّة القديمة والتأريخ للفكر الشرقيّ والغربيّ وبشكل خاصّ تاريخ الفكر الشرقيّ المسيحيّ، والبحث في القضايا الماورائيّة كعلاقة العقل والوحي بعلم الإله، والمباحث الكلاسيكيّة في روحانيّة النفس وقواها وخلودها وقضايا الحياة والذيول الماورائيّة للنظريّات البيولوجيّة كنظريّة النشوء والارتقاء، ونظريّة التولّد الذاتيّ. . .، بل تناول أيضًا بعض القضايا المناقبيّة والأخلاقيّة.

ينطلق الإنسان في مناقبيّته الأخلاقيّة، من نظريّات مثاليّة يعتمدها كشرائع وغايات ويسعى إلى تحقيقها واقعيًّا بعمله. فيستنير أحيانًا باعتقادات يعتنقها، ومنها الاعتقاد الدينيّ، ويتفاعل سلبًا أو إيجابًا مع نداء داخليّ يحثّه على الخير وينهيه عن الشرّ وهو الضمير، فيسعى إلى غاياته بوسائل مختلفة قد لا تقترن حتمًا، رغم سموّ الغاية، بالأخلاق، ويسير في السعي لتحقيق مُثله في مزيد من القيم وتحقيق ذاته في مزيد من الوجود والحرّيّة.

لذلك، سنبحث أوّلاً في العلاقة بين الأخلاق والدين، وثانيًا في الضمير، وثالثًا في الغاية الأخلاقيّة، ورابعًا في الحرّيّة، وكلّها قضايا عالجها كتبة المشرق كما ذكرنا.

أوّلاً: الأخلاق والدين

مثّلت المسيحيّة دورًا أساسيًّا في تطوّر الفكر الفلسفيّ والأخلاقيّ بتأكيدها على التماثل (Identité) الأساسيّ بين مفاهيم الروح والمحبّة واللامتناهي[1]. وظهرت تعاليمها في الأخلاق في معطيات الإنجيل، وفي رسائل القدّيس بولس، ومؤلّفات القدّيس أوغسطينس، والقدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم، والقدّيس توما الأكويني، وغيرهم.

---

(١) يقول لوسين (LE SENNE) في هذا المعنى:

«C'est... en reconnaissant l'identité foncière des termes d'esprit, d'amour et d'infini que le Christianisme a non seulement opéré la réhabilitation de celui-ci, mais en a popularisé l'apothéose». Le Senne, René: *Traité de Morale Générale*, Paris (P.U.F.) 1967, p.184.

وقد اعتمد كتبة المشرق، في نظريَّاتهم الأخلاقيَّة، خلفيَّة ماورائيَّة تعتمد اعتمادًا مطلقًا معطيات الدين، ممّا جعلهم يربطون ربطًا وثيقًا بين الدين والأخلاق باعتبارهما «ركنَيْ الهيئة الاجتماعيَّة»[١].

وبحث الأب إسكندر دي فياله[٢] عن إمكانيَّة قيام «فلسفة أدبيَّة بلا دين». [٣] فاعتبر أنَّ الجمع بين الإلحاد والآداب «ضرب من المحال لأنَّ الآداب لا تقوم بلا أصول عقليَّة راهنة ثابتة رأسها الاعتقاد بوجود الله كما لا يقوم البناء بلا أساس متين»[٤]. ورأى في البحث في أصل الواجب «المسألة الأساسيَّة في الفلسفة الأدبيّة»[٥]، فحاول أن يحلّل الأركان التي تعتمد عليها ضرورة تتميم الواجب ووجد مبادئ «الفلسفة الأدبيّة المستقلّة... عاجزة كلّ العجز عن الجواب»[٦]. وأكّد على ضرورة الاعتقاد بوجود الله «للمحافظة على الآداب ومراعاة حقوق التمدُّن الصحيح»[٧].

ثمّ ميَّز بين الضرورة الطبيعيَّة «التي نجدها في الأفعال الطبيعيّة والتي لا يتعلّق وقوعها بحرّيّة الفاعل»[٨]، وبين الضرورة الأدبيّة «التي يتّصف بها الفعل البشريّ... الصادر عن قوّة الإنسان الاختياريّة»[٩]. واستعرض آراء برودون (PROUDHON)[١٠] الذي يفصل بين الصالح والطالح «نظرًا

---

(١) شيخو، لويس: «التساهل الدينيّ»، المشرق، ٤(١٩٠١)، ص ٣٧٥.
(٢) راهب يسوعيّ، ١٨٧٥، ١٩١٨، من بلاد اليونان، حلَّ في لبنان ومصر بين سنوات ١٨٩٤ و١٩٠٥.
(٣) في المشرق: مجلّد ٧(١٩٠٤)، ص ٨٣٤ ـ ٨٤٢.
(٤) المرجع نفسه: ص ٨٣٤.
(٥) المرجع نفسه: ص ٨٣٥.
(٦) المرجع نفسه: ص ٨٣٥.
(٧) المرجع نفسه: ص ٨٣٦.
(٨) المرجع نفسه: ص ٨٣٦.
(٩) المرجع نفسه: ص ٨٣٦.
(١٠) PIERRE JOSEPH PROUDHON (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)، مفكّر اشتراكيّ فرنسيّ تميَّز برفضه للملكيَّة وبنزعة فرديّة فوضويّة.

وعملاً»[١] وكنط الذي أكّد أنّ «العقل العمليّ يأمر بالانقياد إليه»[٢] وبنتام[٣] (BENTHAM) وسبنسر (SPENCER)[٤] اللذين يؤكّدان على «الصالح الذاتيّ»[٥]، والغيريّين (Altruistes) «الذين بدّلوا لفظة المحبّة (charité) بالغيريّة وهي الميل إلى الغير وعكسها الأنانيّة وهي حبّ الذات»[٦]، والمدرسة «المتكافئة (Solidaire)... المؤكّدة على أنّ حقوق الواجب مكفولة في تعلّق الناس بعضهم ببعض وارتقاء الجنس البشريّ»[٧]. فاعتبرها كلّها «أقوال ساقطة... لأنّ مَن ترك التمسّك بوجود الله... لا يجد ما يربط به الضمائر»[٨].

وتعرّض الخوري عمّانوئيل فضل[٩] في بحث عن «قيمة الحياة»[١٠] لموقف الوضعيّين[١١] من الأخلاق وآرائهم فيها كاعتبارهم «أنّ قاعدة الآداب التي عليها يجب أن يقوم مدار أفعالنا هو خير الهيئة الاجتماعيّة أو الخير العامّ»[١٢]. فأخذ على هذه النظريّة طابعها الجزئيّ وأكّد على الآداب الشخصيّة «لأنّه لا يكفي المرء رفع الأذى فقط عن الهيئة الاجتماعيّة حتّى يعدّ أديبًا إنّما يلزمه أيضًا

---

(١) دي فياله، إسكندر: «فلسفة أدبيّة بلا دين»، المشرق ٧(١٩٠٤)، ص ٨٣٨.
(٢) المرجع نفسه: ص ٨٣٨.
(٣) JEREMY BENTHAN (١٧٤٨ - ١٨٣٢)، رجل قانون إنكليزيّ أعطانا نظرة أخلاقيّة مرتكزة على المصالح.
(٤) HERBERT SPENCER (١٨٢٠ - ١٩٠٣) فيلسوف نشوئيّ إنكليزيّ.
(٥) دي فياله، إسكندر: «فلسفة أدبيّة بلا دين»، المشرق، ٧(١٩٠٤)، ص ٨٣٩.
(٦) المرجع نفسه: ص ٨٤١.
(٧) المرجع نفسه: ص ٨٤٢.
(٨) المرجع نفسه: ص ٨٤٢.
(٩) (١٨٧٨ - ١٩٠٨): كاهن مارونيّ، من تلاميذ المدرسة المارونيّة في روما وخرّيجي جامعة «سان سولبيس» (St. Sulpice) في باريس. مات غرقًا وهو عائد من الترنسفال إلى لبنان.
(١٠) فضل، عمّانوئيل: «قيمة الحياة»، المشرق، ٩(١٩٠٦)، ص ٩٠٦ - ٩١٣، ٩٣٨ - ٩٤٤.
(١١) الوضعيّون هم أتباع المذهب الوضعيّ الذي أسّسه أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) (AUGUSTE COMTE) والداعي إلى البحث بالظواهر وكيفيّة ترابطها بعضها ببعض دون اللجوء إلى تفسيرات «ماورائيّة» و«لاهوتيّة»، ويعني بالتفسير «الماورائيّ» التفسير الصوريّ المجرّد وبالتفسير «اللاهوتيّ» التفسير الخياليّ الأسطوريّ المشبّه للإنسان.
(١٢) فضل، عمّانوئيل: «قيمة الحياة»، ص ٩٣٨.

اقتناء الفضائل التي من شأنها أن تجمّل النفس وتجلّلها بلباسها البهي»[1]. ورأى أنّ التجرّد في خدمة الفضيلة وطاعة الشرائع «لخدمة الصالح العامّ لمجرّد الصالح العامّ هي غير ممكنة»[2] واستند على الدين الذي يؤكّد «حقيقة خلود النفس ووجود الله»[3]. فالله في نظره «حقيقة لازمة يحتاج إليها النظام الأدبيّ إذ بدونها لا ركن للآداب ولا ضابط ولا التزام ولا خير ولا شرّ ولا حقّ ولا واجب»[4]. وانتهى بالتأكيد على ضعف مزاعم الوضعيّين لادّعائهم استطاعة تشييد الآداب على أساس آخر غير الدين.

وقد جاء في مقالات أخرى نفس التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق باعتبار «أنّ الأدبيّات لا تفصل عن الدين وإلاّ فقدت قوّتها وباتت مضعضعة لا أساس لها ولا أصل»[5]. كما نلاحظ أيضًا العودة إلى الربط بين الدين والتمدّن الحقيقيّ. «فالتمدّن الحقيقيّ هو... رياضة أخلاق النفس وحسن تدبير قواها وخاصّيتها وشعائرها فلا يتمّ ذلك إلاّ بواسطة الدين»[6].

ونعتقد أنّ الربط الوثيق بين الأخلاق والدين نابع من الالتزامات الأساسيّة لكتبة المشرق. فقد اتّسمت المشرق بالطابع الدينيّ إيمانًا وواقعًا ودعوة، وتشرّبت تعاليمه فاستنارت به في مواقفها الماورائيّة والأخلاقيّة معًا. وهذا الموقف لم يمنع هؤلاء الكتبة من الانفتاح على آراء الفلاسفة في الأخلاق والتعمّق في فهمها وتبسيطها[7] وبيان ضعفها في أن تكون السند الأساسيّ للأخلاق ومرجعها الأخير والوحيد. ويبدو لنا في هذا المجال أنّ اليقين الدينيّ، وإن دُعي أدبيًّا لارتكازه على استعدادات أدبيّة مسبقة، فهو يقين مطلق لا يترك المجال لغيره في تحديد الخير والواجب وسواهما.

---

(١) فضل: «قيمة الحياة» ص ٩٣٩.
(٢) المرجع نفسه: ص ٩٤٠.
(٣) المرجع نفسه: ص ٩٤٢..
(٤) المرجع نفسه: ص ٩٤٣.
(٥) إدّه، خليل: «المدارس والهيئة الاجتماعيّة»، المشرق، ١١(١٩٠٨)، ص ١٩٨.
(٦) جرجي، عبد الأحد: «الدين والعقل»، المشرق، ٢(١٨٩٩)، ص ١١٢٠.
(٧) بعرضها على شكل حوارات.

ونحن إذ نوافق على ما جاء عند كتبة المشرق في العلاقة بين الأخلاق والدين لاقتناعنا الشخصيّ به، لا نستطيع أن ننكر عن كلّ إنسان، ولو ابتعد عن الدين أو جهله أصلاً، إمكانيّة التوصّل إلى السلوك الأخلاقيّ الخيِّر على هدى نور عقله، أو من خلال تجربته الباطنيّة أو الصوفيّة أو غيرها من معطيات أبعاد شخصيّته العقليّة والعاطفيّة والاجتماعيّة المتكاملة والمتلاحمة.

أمّا الاعتقاد بأنّ الدين هو من العناصر الأساسيّة للتمدُّن، فإنّنا، من الناحية الاجتماعيّة، لا ننكر دور الحضارات الثقافيّة الدينيّة في تطوّر وتنمية بعض المجتمعات، ولكنّنا نحيل في هذا الميدان إلى الدراسات في علم الاجتماع الدينيّ[1]، التي تميّز بوضوح بين مبادئ الدين وتعاليمه المعلنة النظريّة وبين الدين كما يمارسه ويحياه واقعيًّا أعضاء مجتمع معيَّن في ظروف معيَّنة.

ثانيًا: الضمير

دحض الأب شيخو «فتوى المقتطف في الضمير»[2] التي كانت تؤكّد أنّ الضمير أو الأخلاق الأدبيّة كلّها لا أثر لها في الجنين. فميَّز بين الأخلاق الأدبيّة والضمير. فالخلق، في نظره، «حالة ثابتة تتّصف بها النفس فتحملها إمّا على صنع الخير وهي الفضيلة وإمّا على الشرّ وهي الرذيلة»[3]. واعتبر الضمير «قوّة باطنة من قوى العقل تحمل الإنسان على عمل خير لما فيه من الصلاح وتنهيه عن الشرّ لما فيه من الطلاح»[4]. فهو إذًا قوّة «محرِّضة» على عمل الخير واجتناب الشرّ.

وتطرّق الأب أنطون ربّاط إلى الضمير في بحثه عن آداب الحرّيّة باعتباره

---

(١) نحيل بشكل خاصّ إلى:
- Desroche, Henri: *Sociologies Religieuses*, Paris, (P.U.F.) 1968, 220p.
- Sicking, Thom: *Religion et développement*, Beyrouth (Dar El Machreq, Collection *Hommes et Sociétés du Proche-Orient)* 1984, 287 p.

(٢) راجع المشرق، المجلّد ٢(١٨٩٩)، ص ٩٩٣ - ٩٩٦.
(٣) المرجع نفسه: ص ٩٩٤.
(٤) المرجع نفسه: ص ٩٩٥.

حكم عادل في الصدر «يمدحنا ويذمّنا سرًّا على ما أتيناه من العمل. فالصالح يسعد بحكم ضميره ولو أخطأ الجميع في حكمهم عليه، والمسيء يأسف على ما اقترفه من الإثم وإن لم تجازه القضاة عليه فلا ينجو من مهماز ضميره»[١].

وتساءل الأب بطرس مبارك، هل لي من نور ينير قدميّ كي لا أعثر في طريق هذه الحياة؟[٢] فوجد هذا النور في الضمير «الذي نشعر بوخزه وصوته يدوّي غالبًا في أعماق قلوبنا»[٣].

كما أكّد القسّ عبد الأحد جرجي على دور المحبّة وعلاقتها بالضمير. «فالميل إلى ما يظنّ خيرًا والنفور ممّا يعدّ شرًّا ينشأ من مصدر واحد ألا وهو المحبّة»[٤].

نلاحظ في هذا الميدان تكامل نظريّات كتبة المشرق حول الضمير في أبعاده العقليّة والعاطفيّة، والالتزام بالموقف التقليديّ الذي يعتبر الضمير قوّة باطنيّة داخليّة فطريّة للإنسان[٥].

ثالثًا: الغاية الأخلاقيّة

حدّد الأب عمّانوئيل فضل شروطًا ثلاثة للغاية الأخلاقيّة «إذا نقص واحد (منها) تزعزعت أركان الآداب»[٦] وهي:

١- إرادة الإنسان، ينوي بها المرء ويريد العمل حتّى لو حال مانع دون تنفيذه
٢- «إطلاق الشريعة أي عموميّتها» فيستحيل الافتكار بوجود شريعة أخرى[٧].

---

(١) ربّاط، أنطون: «محادثات فلسفيّة في آداب الحرّيّة»، المشرق، ١٧ (١٩١٤)، ص ٣٨٣.
(٢) مبارك، بطرس: «أصل الدين فلسفيًّا»، المشرق، ٦(١٩٠٣) ص ٥٤ - ٥٥.
(٣) المرجع نفسه: ص ٥٥.
(٤) جرجي، عبد الأحد: «المحبّة ودواعيها»، المشرق، ٢(١٨٩٩)، ص ٨٣٧.
(٥) وهو موقف قريب من موقف روسّو رافضًا النظريّة التي تقول إنّ الضمير مكتسب والتي نجدها في بعض الأبحاث السوسيولوجيّة (دوركهايم DURKHEIM) والتحليليّة النفسيّة (فرويدFREUD).
(٦) فضل، عمّانوئيل: «قيمة الحياة»، المشرق، ٩(١٩٠٦)، ص ٩٤٢.
(٧) المرجع نفسه: ص ٩٤٢.

٣ـ الثواب والعقاب.

واعتقدَ أنَّ على كلّ إنسان «يقرّ بوجود الله وبخلود النفس»[١] التسليم بهذه الأمور.

كما فنّد الأب شيخو المبدأ القائل إنَّ «الغاية تقدِّس الواسطة»[٢] فانطلق من تحليل معاني هذه الكلمة وأورد المبادئ التي يقاس عليها صلاح العمل أو شرّه وهي: الموضوع الصالح، والظروف، والغاية[٣]. ليؤكِّد أنَّ الغاية مهما كانت صالحة أو مقدَّسة لا تبرِّر الواسطة إن كانت الواسطة غير صالحة. ثمّ بحث في صحّة نسبة هذا المبدأ إلى اليسوعيِّين فأكَّدَ أنَّه «لم يقل يسوعيّ قطّ بهذا المبدأ الفاسد»[٤] وليس من «أثر في سلوك اليسوعيِّين بموجب هذا المبدأ»[٥].

وأعطانا فكرة عن تاريخ نسبة هذا المبدأ إلى اليسوعيِّين مبيِّنًا انطلاق التسمية مع باسكال (BLAISE PASCAL) في «الرسائل الإقليميَّة»[٦] (Les Provinciales) استنادًا إلى أحد أقوال القدّيس إغناطيوس دي لويولا (IGNACE DE LOYOLA) القائل بأنَّ «تطبيق الوسائط مع الغاية»[٧] أي أنَّ الإنسان إذا قصد أمرًا ما وجعله كغايته لا بدّ أن يختار لتلك الغاية الوسائط الموافقة.

---

(١) فضل: «قيمة الحياة»، ص ٩٤٢.

(٢) راجع المشرق، المجلّد ١٧(١٩١٤)، ص ٤٢٣ ـ ٤٣٠. وكان مكيافيلي (NICOLLO MACHIAVELLI) (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) قد برَّر اللجوء إلى أيّة وسيلة لخدمة مصلحة الدولة في كتابه الأمير *(Le Prince)* (١٥٣١).

(٣) المرجع نفسه: ص ٤٢٤.

(٤) المرجع نفسه: ص ٤٢٥.

(٥) المرجع نفسه: ص ٤٢٨.

(٦) كتب باسكال ١٩ رسالة بين ١٦٥٦ و١٦٥٧ دفاعًا عن المذهب الجانسينيّ.

(٧) شيخو، لويس: «الغاية تقدّس الواسطة»، المشرق، ١٧ (١٩١٤)، ص ٤٢٩.

رابعًا: الحرّيّة

إبتدأت المشرق بنشر سلسلة من المقالات تحت عنوان «محادثات فلسفيّة في آداب الحرّيّة»[1]، وُجدت بين أوراق المرحوم الأب أنطون ربّاط، ولكن حالت الحرب الكونيّة الأولى دون متابعة نشرها. وبحثت تلك المقالات سبعة فصول في تعريف الحرّيّة وفي الحرّيّة البشريّة وفي تحديد الحرّيّة الطبيعيّة وإثباتها علميًّا وفي الارتباط بين العقل والحرّيّة وفي سلطة الإرادة الحرّة وحدودها وفي الحرّيّة والشهوة.

فاعتبر الأب ربّاط أنّ البحث في هذا الموضوع «بحث دقيق بل من أوعر المباحث لارتباطه بالحقائق الفلسفيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة»[2]. وانطلق من التأكيد على اعتبار وجود الله والنفس البشريّة من أركان البحث في الحرّيّة. ورفض الحرّيّة بمعناها الثوريّ والفوضويّ ونفاها عن الحيوان الأعجم «لأنّه ليس بعاقل»[3]. وأفعال الحرّيّة، في نظره، أفعال إنسانيّة حقيقيّة «صادرة عن الإرادة المعتمدة»[4].

وبعد أن استعرض عدّة تحديدات للحرّيّة فخطّأها، أعطانا التحديد التالي: «الحرّيّة هي عبارة عن استطاعة إنشاء الفعل أو عدم إنشائه بحيث يقدر الإنسان أن يريد وأن لا يريد أن يفعل وأن لا يفعل وأن يريد هذا أو ذاك اختيارًا لا اضطرارًا من حيث هو مبدأ فعله.... والمسؤول عنه فيحق له أن يجازى عليه إن خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا، سلطته على اختياره سلطة كاملة متغلّبة على كلّ اغتصاب خارجيّ، منزّهة عن كلّ اضطرار باطنيّ»[5]. وبعد تحليل مضامين هذا التحديد، اعتبر أنّ الحرّيّة تقرّبنا من الشبه بالله «وزاننا الله

---

(١) في المشرق: المجلد ١٧(١٩١٤)، ص ٢٠١ - ٢٠٩، ٣٧٦ - ٣٨٤، ٥٣١ - ٥٣٩، ٦٧٩ - ٦٨٨.
(٢) المرجع نفسه: ص ٢٠٢.
(٣) المرجع نفسه: ص ٢٠٩.
(٤) المرجع نفسه: ص ٣٨١.
(٥) المرجع نفسه: ص ٣٨٠.

بها بتكرّمه ورحمته، بها أصبحنا شبيهين به عزّ وجلّ نختار الخير تعمّدًا فنستحقّ الثواب على أعمالنا ثوابًا عادلاً»[1].

وربط الأب شيخو بين الحرّيّة «والقضاء والقدر»[2] فاعتبر الحرّيّة من قضاء الله الذي أعطى، بحكمته، الحرّيّة والسيادة والمسؤوليّة للإنسان في أعماله دون اضطراره إلى العمل خيرًا أو شرًّا. فيسعى الإنسان في خدمة الله وتمجيده طوعًا. كما أكّد على وجود درجات وأجناس[3] من الحرّيّة.

إنّنا نؤكّد مع كتبة المشرق على وجود درجات مختلفة من الحرّيّة ونؤكّد على دور الفرد في الاختيار الشخصيّ والالتزام الحرّ بتحقيق الخير العامّ. كما نربط معهم الحرّيّة ارتباطًا إلزاميًّا بالمسؤوليّة وبالثواب والعقاب الناتجين عنها. لكنّنا نلاحظ أنّ المواقف في تحليل الحرّيّة بقيت تقليديّة إذ استند كتبة المشرق على أرسطو، والقدّيس توما الأكويني، والقدّيس أوغسطينس، وسواريز[4] (FRANCISCO SUAREZ).

إنّنا لاحظنا في هذه الملامح النظريّة في الأخلاق التي استعرضناها تقيّد كتبة المشرق بضرورة التأكيد على وجود الله وروحانيّة النفس البشريّة وهي من الأركان الأساسيّة للأخلاق. فقد نجد مثلاً عند كنط الذي أنكر على العقل البشريّ إمكانيّة التوصّل إلى معرفة هذه الجواهر، أنّه اعتبرها من «المسلّمات» (Postulats) الضروريّة للأخلاق يفرضها علينا العقل العمليّ. وقد انطبعت هذه الملامح بالصبغة الدينيّة الواضحة. ونعتقد أنّ الدين المسيحيّ يولّد عند المؤمن زخمًا يدفعه نحو القيم ويحرّره من المواقف الخاملة أمام الأشياء، لأنّ الله، بمنظار الدين، هو الشرط الأساسيّ المطلق لتحقيق المثل العليا.

---

(١) ربّاط، أنطون: «محادثات فلسفيّة في آداب الحرّيّة»، المشرق ١٧(١٩١٤)، ص ٦٨٨.

(٢) راجع المشرق، المجلّد ٣ (١٩٠٠)، ص ٩٠٢.

(٣) ش.ل.: «الوضيعة في الحكمة الخلقيّة»، (مطبوعات شرقيّة جديدة) في المشرق، ٢٣ (١٩٢٥)، ص ٦٣٥.

(٤) لاهوتيّ يسوعيّ إسبانيّ (١٥٤٨ - ١٦١٧). مؤلّف الدفاع عن الدين (١٦١٣).

أثر الإسلام في الدساتير السوريَّة المتعاقبة
الجذور: خطّ كولخانة، ١٨٣٩

الدكتور جورج جبّور*

أوّلاً: مقدّمة

وعدتِ المشرقُ قرّاءها بأن أتابع نشر مقالات توضح أثر الإسلام في الدساتير المتعاقبة لكلّ دولة عربيّة على حدة، على أن أبدأ بالدساتير السوريّة (المشرق السنة /٦٥/، الجزآن /١/ و/٢/ ١٩٩١، هامش ص /٤٢٧/). هذا المقال إنجاز للوعد.

وللبدء بالدساتير السوريّة سببان. السبب الأوّل من طبيعة عمليّة. فالوثائق الخاصّة بالدساتير السوريّة المتعاقبة متوفّرة لديّ في محيطي اليومي فأنا سوريّ مقيم في دمشق. وسيأخذ منّي الحصول على الوثائق الخاصّة بالدساتير العربيّة غير السوريّة جهد مراسلة وفسحة وقت. أمّا السبب الثاني فمن طبيعة فكريّة مؤدّاها أنّ كلّ الدساتير السوريّة لم تنصّ على دين للدولة بل اكتفت بالنصّ على دين لرئيس الدولة يكمّله نصّ على أنّ الشريعة مصدر التشريع. هذا التميُّز السوريّ يستحقّ أن يلفت إليه النظر.

إلاّ أنّ البحث في الدساتير السوريّة ينبغي أن يسبقه بحث آخر في الأصل العثمانيّ العامّ الذي في صميمه بدأ التفكير في موضوع علاقة الإسلام بالدولة.

(*) باحث ومؤلّف عربيّ سوريّ. أستاذ محاضر في العلاقات الدوليّة بجامعة حلب.

ولا عجب إذا كان للدولة العثمانيّة قصب السبق في بحث هذا الموضوع. فالدولة العثمانيّة كانت أوثق الدول الإسلاميّة اتّصالاً بالغرب منذ بداياتها وحتّى انهيارها أثر الحرب العالميّة الأولى. كانت كذلك بمقتضى موقعها الجغرافيّ أوّلاً وقبل كلّ شيء. فإذا أضفنا إلى الموقع الجغرافيّ حقيقة أنّ هذه الدولة «ورثت» دولة الخلافة العبّاسة ووراثة شرعيّة منذ معركة مرج دابق (١٥١٦) وما عنته تلك الوراثة من تميُّز جعل منها دولة الإسلام الأولى دون منازع، ثمّ إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ هذه الدولة وقفت موقف النِّدّ المجابه للقوى الأوروبيّة، والصامد في وجه مخطّطاتها فترة لا بأس بها من الزمن، تبيّن لنا أنّ دراسة التجربة العثمانيّة في التحدُّث (أو العصرنة Modernization) أمر ذو أهمّيّة كبرى. فالتحدُّث العثمانيّ هو الحامل الأوّل والجذر المشترك لتجارب التحدُّث في معظم الدول العربيّة. والدستور العثمانيّ الذي صدر عام ١٨٧٦ هو أوّل دستور يصدر في العالَمَيْن العربيّ والإسلاميّ. إذن فأوّل أثر للإسلام في الدساتير إنّما ينبغي طلبه في التجربة الدستوريّة العثمانيّة. وهذا ما سنفعله مركّزين اهتمامنا اليوم على الوثيقة الأولى التي بها ابتدأ عهد ما يعرف بالتنظيمات. هذه الوثيقة الأولى هي الخطّ الهمايونيّ الذي صدر في كولخانة (أي غرفة الورود) عام ١٨٣٩[1].

ثانيًا: الصورة العامّة قبل صدور خطّ كولخانة:

خمسون عامًا تفصل بين الثورة الفرنسيّة وبين خطّ كولخانة. وإذا كانت هذه الثورة قد وجدت أصداءها المباشرة في أوروبّا فإنّ قوّتها العسكريّة بقيادة نابوليون فتحت مصر وفتحت بذلك معقلاً من معاقل الفكر العربيّ والإسلاميّ. أخذت تبرز معان جديدة لكلمات كالحرّيّة والأمّة. ومن جهة

---

(١) كثيرة هي الدراسات عن الدولة العثمانيّة وتفاعلها مع الغرب. ونكتفي هنا بالإشارة إلى الأهمّيّة الكبرى للدراسة الموسوعيّة التي أصدرها غيب وبوين وعنوانها: *Islamic Society and the West* المجتمع الإسلاميّ والغرب، وهي في مجلّدين صدرا عام ١٩٥١ و١٩٥٧. هذه الدراسة تُرجمت إلى العربيّة من قِبَل الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى وصدرت في أربعة أجزاء، أوّلها في عام ١٩٧١ عن دار المعارف، وآخرها عن الهيئة المصريّة العامّة للكتاب عام ١٩٩٠.
وثمّة باحث عربيّ متميّز كرّس كثيرًا من نشاطه لهذا الموضوع هو اللبنانيّ الدكتور خالد زيادة، ونشير هنا إلى كتابه: إكتشاف التقدّم الأوروبيّ (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١).

أخرى فإنّ السلطة المركزيّة في استانبول سريعًا ما تنبّهت إلى أهمّيّة ما تمّ في الغرب[1]. بظلّ الانفتاح العثمانيّ على الغرب كان السلطان سليم الثالث الذي أدخل الإصلاحات العسكريّة عام ١٧٩٢ وانتهى به الأمر عام ١٨٠٧ حين خُلع.

ومن الطريف أنّ الإصلاحات العسكريّة لعام ١٧٩٢ إنّما بدأت بـ «استفتاء» هو سؤال طرحه السلطان على (٢٢) شخصيّة بارزة في تركيا يدور حول أسباب تخلّف الأمبراطوريّة وسبل تجاوز هذا التخلّف. جاء هذا «الاستفتاء» في خريف عام ١٧٩١ وكانت الأجوبة مجمعة على ضرورة تحديث الجيش وإن اختلفت في وسائل وأساليب هذا التحديث. وانحاز السلطان سليم الثالث إلى الاقتراحات الأكثر جذريّة فأصدر عامَي ١٧٩٢ و١٧٩٣ عددًا من القرارات التنظيميّة التي عرفت باسم «النظام الجديد» والتي تمحورت حول الشؤون العسكريّة وإن عالجت أيضًا جوانب اقتصاديّة مختلفة.

وفي الصعيد الدبلوماسيّ أنشأ السلطان سليم الثالث البعثات الدبلوماسيّة في العواصم الأوربيّة، وكانت أوّل بعثة دبلوماسيّة عثمانيّة من نصيب لندن عام ١٧٩٣ ثمّ فيينا عام ١٧٩٤ فباريس وبرلين في العامَين التاليين: ١٧٩٥ و١٧٩٦. ولا ريب أنّ هذه التجربة الدبلوماسيّة الجديدة من حيث هي أوّل تمثيل دبلوماسيّ إسلاميّ في دول أجنبيّة (مسيحيّة)، تستحقّ أن يسلّط عليها الضوء. علمًا أنّ الجانب الآخر في عمليّة التبادل الدبلوماسيّ، أي وجود بعثات أجنبيّة في الدولة العثمانيّة، إنّما هو أمر سابق لهذا التاريخ[2].

---

(١) أنظر مثلاً: برنارد لويس: *The Impact ot the French Revolution on Turkey* أثر الثورة الفرنسيّة على تركيا، من منشورات *Cahiers d'Histoire Mondiale* دفاتر التاريخ العالميّ، العدد ١ الصادر بتاريخ ١٩٥٣.

(٢) لعلّ الكتاب المرجعيّ الأوّل عن إصلاحات سليم الثالث هو كتاب S. Shaw, وعنوانه: *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim III* بين القديم والجديد: الأمبراطوريّة العثمانيّة في عهد سليم الثالث، والكتاب من منشورات مطبعة جامعة هارفارد عام ١٩٧١.

هذا ونشر الدكتور خالد زيادة كتابًا لدبلوماسيّ عثمانيّ معتمد لدى إنجلترا هو محمود رئيف أفندي عنوانه: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانيّة (طرابلس لبنان ـ جرّوس برس، ١٩٨٥) وكتب له مقدّمة أشار بها إلى أنّ هذا الكتاب الذي صدر عام ١٧٩٨ في استامبول قد يكون «أوّل نصّ يكتبه مسلم باللغة الفرنسيّة» (ص ٥) وأنّ هدف الكتاب تعريف أوروبّا بجدّيّة تجربة السلطان سليم الثالث الإصلاحيّة.

واستمرّت عمليّة إدخال الحداثة إلى الدولة العثمانيّة في عهد السلطان سليم الثالث طيلة الفترة الممتدّة حتّى نهاية النصف الأوّل من العقد الأوّل من القرن التاسع عشر. وفي عام ١٨٠٥ وقع حادثان هامّان هما: قيام السلطان بتوسيع باب الانتساب إلى جيش «النظام الجديد» فلم يقصره على الانكشاريّة بل أباحه للسكّان العاديّين. وهذا التوسيع ولّد نقمة لدى قادة الانكشاريّة ولدى مشايعيهم من علماء الدين الكبار في الدولة. وكان أثر هذا التحالف قيام انقلاب على السلطان سليم الثالث أطاح به عام ١٨٠٧، وخلفه في السلطنة مصطفى الرابع الذي أطيح به هو الآخر من قبل القائد مصطفى بيرقدار. ولكن هذا القائد الانكشاريّ المتحمّس للإصلاح وللنظام الجديد ما لبث أن أطيح به هو الآخر ومعه السلطان مصطفى الرابع(1). وتولّى السلطنة محمود الثاني بدءًا من عام ١٨٠٨ واستمرّ في الحكم حتّى عام ١٨٣٩ وفي عهد هذا السلطان بدأت مرحلة جديدة من الإصلاحات.

أمّا الحادث الثاني العامّ فكان استيلاء محمّد علي على الحكم في مصر استلامًا أيّده العلماء المصريّون الذين رأوا ضعف المماليك. وتميّز حكم محمّد علي مصر بأنّه كان بداية ثورة تحديثيّة هامّة جدًّا في تاريخ المنطقة. وكان لا بدّ لهذه الثورة التحديثيّة أن تترك أثرها على تحديث الدولة العثمانيّة من جهة، وأن تصطدم بهذه الدولة من جهة ثانية، كلّ ذلك ضمن إطار ازدياد الإطباق الأوروبيّ على دولة الإسلام الأولى.

إستأنفت الإصلاحات مسيرتها في عهد السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) وبدأ هذا السلطان إصلاحاته متأنّيًا. إلاّ أنّ خطواته تسارعت بعد ثورة

---

(١) يقول يوسف آصاف في وصف حكم السلطان مصطفى الرابع ما يلي:
«اجتهد مصطفى باشا البيرقدار حاكم روستجق (وهي مدينة بلغاريّة) في إقناع بعض الرجال على خلع السلطان مصطفى وإرجاع السلطان سليم إلى كرسيّ الخلافة، فجمع عسكرًا وجاء به إلى الأستانة، ولمّا وصل إلى السراي واعتلم السلطان بنواياه، أشار بقتل السلطان سليم فقُتل في الحبس شهيدًا، وحينئذٍ هاج القوم في القسطنطينيّة، وتكدّروا من موت السلطان سليم، وخلعوا السلطان مصطفى، ثمّ حجروا عليه في الحبس الذي كان فيه لُمخوه، وبعد حبسه بثلاثة شهور قُتل في الحبس شهيدًا». ص ١٤٢ من كتاب تاريخ سلاطين آل عثمان، تحقيق بسّام عبد الوهّاب الجابي (دمشق، دار البصائر، ١٩٨٥). وآصاف لبنانيّ من كسروان، ولد عام ١٨٥٩ وتوفّي في لبنان عام ١٩٣٨، وكان معظم نشاطه الفكريّ والصحفيّ في مصر.

اليونان التي ابتدأت عام ١٨٢١، وما ثبت خلال تلك الثورة من تفوّق جيش محمّد علي باشا المنظّم على أسس حديثة. وبعد ثورة اليونان بأعوام قليلة قام السلطان محمود الثاني بإنهاء الانكشاريّة على نحو كامل عام ١٨٢٦.

ومما يذكر في هذا الصدد أنّ السلطان محمودًا الثاني استحصل على فتوى شرعيّة بضرورة إلغاء الانكشاريّة. وفي يوم واحد رتّب كسر شوكتهم مستعينًا بقوّات حديثة من المدفعيّة وببعض الأهالي وسمّيت معركة إنهاء الانكشاريّة هذه بالواقعة الخيريّة. ويذكر الأستاذ ساطع الحصري أنّ تعبير «وقعة خيريّة» يدلّ بحساب الجُمّل على السنة الهجريّة التي تمّ بها الإلغاء[1].

وبما أنّ الطريقة البكتاشيّة الصوفيّة مرتبطة بالانكشاريّة، فقد لحقها الإضعاف هي الأخرى. ومن الواضح أنّ إلغاء الانكشاريّة والتضييق على البكتاشيّة إنّما يندرج في إطار حداثة تتخلّص تدريجيًّا من أطر دينيّة تقليديّة.

ثمّ إنّ من المناسب أن نذكر أنّ التحديث العسكريّ التركيّ إنّما استفاد بداية من خبرة عسكريّين أوروبيّين من جنسيّات مختلفة. إلاّ أنّ الأمر استقرّ لصالح الاعتماد على العسكريّين الألمان والنظم العسكريّة الألمانيّة في الشؤون الحربيّة العامّة، وعلى العسكريّين الإنجليز والنظم العسكريّة الإنجليزيّة في الشؤون البحريّة. ومن الألمان البارزين الذين خدموا الدولة العثمانيّة نجد اسم مولتكة، وهو القائد الشهير الذي اجتاح فرنسا في حرب عام ١٨٧٠.

وإذا كانت حركة الإصلاح بدأت في المجال العسكريّ، فقد كان لا بدّ لها إلاّ أن تفيض إلى مجالات علميّة أخرى. فقد افتتحت مدارس حديثة تعنى بالعلوم العصريّة لا سيّما في مجالات العلوم والهندسة.

---

(١) ساطع الحصري، البلاد العربيّة والدولة العثمانيّة (بيروت ـ دار العلم للملايين ط/٣/١ ١٩٦٥) ص/٨١/. ولا ريب أنّ إيجاد تعبير «وقعة خيريّة» للدلالة على ما جُرى إنّما هو عمل رائع في العلاقات العامّة. أمّا حساب الجمل (بضمّ الجيم وتشديد وفتح الميم) فهو حساب له هالة أسطوريّة ـ دينيّة معًا، يُستعمل خاصّة للترميز. ومن المعلوم أنّ هذا الحساب يقوم على أساس أنّ لكلّ حرف من الأبجديّة معادلاً رقميًا بحسب ترتيب الأبجديّة الساميّة، والسريانيّة حاليًا. فأبجد يكون معادل الألف فيها واحدًا والباء اثنين، والجيم ثلاثة وهكذا حتّى العشرة. ثمّ بعدها يصبح الترقيم بالعشرات كما في: حطّي (٨،٩،١٠) كلمن (٢٠،٣٠،٤٠،٥٠) وهكذا.

وبعد سنوات قليلة من القضاء على الانكشاريّة كانت جيوش محمّد علي باشا تتقدّم من مصر إلى بلاد الشام، بدءًا من عام ١٨٣١. وفي خضمّ الملحمة التي ابتدأت ذلك العام، وفي الصفحات الأخيرة من تلك الملحمة، صدر الخطّ الهمايونيّ في كُولخانة[١] في خريف ١٨٣٩ وقد تلي بحضور السلطان عبد المجيد بن السلطان محمود الثاني، وبحضور شيخ الإسلام والوزراء وشخصيّات الدولة.

وكان الغرض السياسيّ من إعلان هذا الخطّ حرمان محمّد علي باشا من أيّ ادّعاء أمام أوروبّا بأنّه وحده صاحب فكرة الإصلاح والمساواة بين المواطنين في الإطار العامّ للسلطنة العثمانيّة.

ولّما كان الاتّجاه العامّ لمحمّد عليّ هو الصداقة مع فرنسا فممّا يلفت النظر أنّ خطّ كولخانة إنّما أتى بمشورة إنكليزيّة، بل وبجهد إنكليزيّ فاعل، حتّى إنّ بالمرستون - رئيس وزراء بريطانيا كتب إلى بونسوبي (Ponsoby) سفيره في استانبول يقول له: «إنّ خطّك الشريف (أي - إنّ الخطّ لم يكن من صنع السلطان - جبّور) كان ضربة كبرى في السياسة[٢]».

ثمّ إنّ من طريف الصدف أنّ هذا الخطّ الذي أوحت به إنكلترا - والذي يقال إنّ رشيد باشا جلبه معه في حقيبته من سفارته اللندنيّة - من طريف الصدف أنّ هذا الخطّ إنّما جاء بعد خمسين عامًا بالضبط من قيام الثورة الفرنسيّة.

---

(١) يذكر يوسف آصاف أنّ الكلخانة لفظة تركيّة مؤلّفة من «كلّ» وتعني «الورد» وخانة وتعني «دار». والكلخانة قسم من أراضي القصر السلطانيّ تابع لقسم الحريم، يعتبر كمكتب للرسائل السلطانيّة (أنظر: تاريخ سلاطين آل عثمان، الجزء ٢، وشرح التعبير في هامش بصفحة ١٤٩). وعن حملة إبراهيم باشا في سورية ثمّة كتب كثيرة نودّ أن نشير إلى أحدها وهو لصديقنا الأب جوزيف حجّار بعنوان: *L'Europe et les Destinées du Proche-Orient: 1815-1848*, Bloud et Gay, 1970.

(٢) أنظر كتاب، C.K. Webster, *The Foreign Policy of Palmerston:1830-1841*, London, 1952, vol, 2, p.657. وممّا ينبغي ذكره في هذا المجال أنّ بالمرستون أخذ يفكّر في ثلاثينات القرن التاسع عشر، بضرورة استيطان اليهود فلسطين ليشكّلوا حاجزًا بين محمّد علي باشا وطموحاته في سورية، وقد أمر سفيره في استامبول عام ١٨٤٠، وهو بونسوبي نفسه، أن يطرح الفكرة على السلطان. أنظر: G. Jabbour, *Settler Colonialism in Southern Africa and the Middle East*, Khartoum and Beirut, Univ. of Khartoum & Palestine Research Center, 1970.

ثالثًا: الخطّ الهمايونيّ الصادر في غرفة الورود: الأحد ١٨٣٩/١١/٢ [1]:

هذا الخطّ الذي صدر في كولخانة ـ ومعنى الخطّ: المرسوم، ومعنى كولخانة: غرفة الورود ـ، وثيقة مختصرة تقع في أقلّ من ألف كلمة. والخطّ سرديّ لا يتضمّن بنودًا، أي موادَّ، متسلسلة مرقّمة، أي إنّه بعيد عن أن يكون دستورًا أو قانونًا.

يبتدئ الخطّ بفكرة أنّ الدولة بلغت «أعلى مرتبة من الرفاه والمعموريّة» حين كانت تتمسّك بالأحكام «الجليلة القرآنيّة والقوانين الشرعيّة». وحدّد الخطّ فترة زمنيّة لهذه المرحلة منذ «بداية ظهور دولتنا العليّة» إلى نحو مائة وخمسين عامًا قبل صدور الخطّ، أي إلى العقدَيْن الأخيرين في القرن الثامن عشر.

ماذا حصل، إذن، منذ العقدين الأخيرين للقرن الثامن عشر؟

يقول الخطّ:

«لكن بحسب ما وقع منذ مئة وخمسين سنة، من عدم الانقياد إلى الشرع الشريف والامتثال إلى القانون المنيف، بداعي الغوائل المتعاقبة والأسباب المتنوّعة، قد تبدّلت تلك القوّة الأولى والعمار، بما هو عكس ذلك من الضعف والافتقار».

يوضح الخطّ هذه الفكرة ـ التي ما تزال واردة حتّى الآن في العديد من الأدبيّات المطالبة بالعودة إلى الأصول ـ لينطلق منها إلى ضرورة:

---

(١) كلمة «همايون» فارسيّة الأصل ومعناها مبارك أو مقدّس أو شريف. ويلاحظ أنّ دستور المغرب يستعمل تعبير «ظهير شريف» (المشرق، المجلّد ٦٥ لعام ١٩٩١ ص ٤٤٢). ومن المرجّح أنّ هذا التعبير المغربيّ ترجمة أو مرادف لتعبير «الخطّ الهمايونيّ». أمّا النصّ العربيّ الذي ندرسه لخطّ كولخانة فهو المنشور في كتاب: الدساتير في العالم العربيّ: نصوص وتعديلات، ١٨٣٩ ـ ١٩٨٧، إعداد وتحقيق الصديق الدكتور يوسف قزما خوري (بيروت ـ دار الحمراء، ١٩٨٩). يثبت الدكتور خوري للخطّ تاريخَيْ صدور هما: ١٨٣٩/١١/١٤ في صدره، و١٨٣٩/١١/٤ في خاتمته. أمّا الدكتور حجّار فيثبت تاريخ ١٨٣٩/١١/٢ وهو ما أثبتُه دون العودة إلى تحقيق إضافيّ. ويظلّ جهد الدكتور خوري مشكورًا جدًّا إذ هو ينشر وثائق ما كنّا لنتداولها لولاه، وحبّذا لو تعنى مؤسّسة ما بجهده ليأتي منقّحًا، كامل التحقيق والضبط.

«وضع بعض قوانين جديدة تتعلّق موادّها الأساسيّة بأمنية النفوس والمحافظة على الأموال والعرض والناموس وكيفيّة تعيين التكاليف وجمع العساكر المقتضية ومدّة استخدامها، ذلك لأنّ لا شيء في الدنيا أعزّ على الإنسان من النفس والعرض والناموس».

ويستفيض الخطّ في شرح الفكرة السابقة مُوردًا جوهرها بتعابير مختلفة لعلّ أبلغها هو المقتطف التالي:

«لكن عندما تفقد الأمنية على المال لا يعود (الإنسان) يلتفت لا إلى الدولة ولا إلى الله ولا ينظر إلى أعمار الملك بل يكون دائمًا غير خال من بلبلة الفكر والاضطراب. ويعكس ذلك إذا كان بحالة الأمنية الكاملة من جهة أمواله وأملاكه فإنّه يكون مهتمًّا بأشغاله وتوسيع دائرة معاشه وتتزايد غيرته يومًا فيومًا على دولته وملّته ومحبّته لوطنه، ولا ريب أنه يجتهد بحسن السلوك الموافق لذلك».

ولن يخفى على القارئ أنّ المقتطف الذي أوردناه أعلاه من الخطّ يتضمّن أفكارًا ازداد رواجها وتنوّعت أساليب الإيضاح عنها في أدبيّاتنا السياسيّة خلال الستّينات فصاعدًا، أي منذ بدء إدراك الفكر السياسيّ في بلادنا الجانب القمعيّ لنظم الحكم الأقوى في منطقتنا من العالم.

بعد ذلك ينصرف الخطّ إلى تبيان حاجة الدولة إلى العساكر وما يتضمّنه ذلك من إنفاق وجهه المقابل هو إيقاع الضريبة على السكّان. وفي هذا المجال يحدّد الخطّ الخدمة العسكريّة «فتكون مدّة الاستخدام أربع أو خمس سنين» لأنّ «استخدام الذين يحضرون إلى العسكريّة إلى نهاية عمرهم يوجب الملل وقطع النسل».

ثمّ ينطلق الخطّ ليبحث في الجرائم فيقرّر أنّه «يلزم أن تنظر دعاوى أصحاب الجرائم بعد الآن علنًا... وقبل أن يصدر الحكم لا يجوز إعدام أحد أصلاً لا خفيًّا ولا جليًّا ولا بطريق التسميم». كما أنّه يتابع بعض الأفكار الأخرى في هذا الشأن.

وفي فكرة تالية يعطي الخطّ الأمن للجميع بموجب الشرع على النفوس والأعراض والناموس كما يلي:

«ولكي تكون أهل الإسلام وباقي الملل الذين هم من تبعة سلطتنا السنيّة نائلين مساعداتنا هذه الشاهانيّة بدون استثناء أعطيت من طرفنا الشاهاني الأمنية الكاملة بمقتضى الحكم الشرعيّ لجميع أهالي ممالكنا المحروسة على نفوسهم وأعراضهم وناموسهم».

وينصرف بقيّة الخطّ إلى الحديث عن «تكثير أعضاء مجلس الأحكام العدليّة» وإنشاء ما يشبه أن يكون مجلس شورى حيث يجتمع رجال الدولة في أيّام معيّنة «ويتكلّموا جميعًا بحرّيّة غير متأخّرين عن إبداء آرائهم ومطالعاتهم ويتذاكروا من جهة القوانين المقتضية فيما يخصّ هذه الأمنية على الأنفس والأموال». ويشرح الخطّ إجراءات إصدار القوانين كما يلي:

«وكلّما تقرّر قانون يعرض لطرفنا الهمايونيّ ليكون دستورًا للعمل إلى ما شاء الله تعالى».

ويتعهّد الخطّ بالالتزام بهذه القوانين الصادرة. وفي إشارة إلى وجود قيادات معارضة لإصدار مثل هذه القوانين يهدّد الخطّ المعارضين كما يلي:

«وينتظم قانون جزاء مخصوص لإجراء التأديبات اللائقة للذين يفعلون حركة تخالف القوانين الشرعيّة من العلماء والوزراء أو غيرهم أيًّا كان بحسب القباحات التي تثبت عليهم غير ملتفت في ذلك إلى رتبة ولا خاطر».

ويعالج الخطّ مسألة العلاقة بين رواتب المأمورين - أي الموظّفين - وبين الرشوة فيقرّر أنّ جميع المأمورين سيتقاضون «معاشات وافية وسترتّب معاشات أيضًا لمن وجد بينهم بلا معاش». ولأنّ الأمر سيكون كذلك فإنّه «يجب أن ينظر بقانون قويّ يتأكّد به بعد الآن عدم وقوع مادّة الرشوة الكريهة المنفور منها شرعًا التي هي السبب الأعظم في خراب الملك»[1].

---

(١) يضيف الدكتور جاك الحكيم كيفيّة إعلام أهالي دمشق بخطّ كولخانة كما يلي: «من الطريف في ذلك الفرمان [يقصد الخطّ - جبّور] الذي قُرئ في الشوارع آنذاك أنّ المنادي قال «من الآن فصاعدًا الرشوة ممنوعة» وكأنّها كانت مسموحة قبل ذلك، «وممنوع تسمية الكافر كافرًا (أي أكّدوا =

أثر الإسلام في الخطّ:

يبدو أثر الإسلام واضحًا في صياغة الخطّ وفي معانيه. ولا ريب أنّ التلخيص السابق للخطّ يوضح هذه النقطة. وإذا كان البحث المدقّق في الخطّ يوجب على الباحث معرفة قراءة النصّ وفهمه بلغته الأصليّة (وهو أمر غير متيسِّر لصاحب هذه الأسطر)، ويوجب تخصّصًا في المصطلحات الدينيّة والفقهيّة والسياسيّة السائدة فترة صدوره، فمن الممكن لنا، رغم ما سبق، الإشارة إلى النقطتَيْن التاليتَيْن:

١- في الخطّ تكرار لتعبير «القوانين الشرعيَّة»، وذكر لضرورة وضع «قوانين جديدة». وفي قراءة هذين التعبيرَيْن من الجائز، بل من المحتمل، القول إنّ القوانين الشرعيَّة هي المنبثقة مباشرة من «الأحكام الجليلة القرآنيَّة»، كما وصلتنا من السلف، وأنّ القوانين الجديدة - بالمقابل - تجسِّد، على نحو أجلى، المتطلِّبات الجديدة الناجمة عن التطوّر المجتمعيّ. ثمّ لا ريب أنّ الفقه، بما جاء به من استحسان واستصلاح - وهما بابان هامّان جدًّا للتأقلم مع التطوّر - لا ينبغي أن يوضع على حدِّ مناقضة مع «القوانين الجديدة». بكلمات أخرى: القوانين الجديدة هي أيضًا قوانين شرعيَّة من حيث المآل.

٢- ليس في الخطّ إعلان صريح للمساواة بين رعايا الدولة العثمانيَّة. ولعلّ أهمّ شاهد في الخطّ على انتفاء هذا الإعلان الصريح هو النصّ التالي: «ولكي تكون أهل الإسلام وباقي الملل الذين هم من تبعة سلطنتنا السنيّة نائلين مساعداتنا الشاهانيّة بدون استثناء». وبالمقابل يحمل النصّ الذي أوردناه إشارتَيْن إلى نوع من التساوي حين يجعل «أهل الإسلام وباقي الملل» - جميعًا - من «تبعة سلطنتنا السنيّة». تلكم هي الإشارة الأولى. أمّا الثانية فهو تعبير «بدون استثناء». الإعلان الصريح للمساواة الكاملة بين حملة التبعة العثمانيّة كان لا بدّ له أن ينتظر حتّى عام ١٨٥٦ كما سنرى في بحث لاحق.

= أوّلاً كونه كافرًا ثمّ منعوا تسميته باسمه)». انظر كتاب: دمشق أقدم مدينة في التاريخ: ندوة آذار الفكريّة في مكتبة الأسد بدمشق، مطبوعات مجلّة صباح الخير، عام ١٩٩١، ص ١٤٤. هذا ولم يُشر الدكتور الحكيم إلى مرجع في حديث ألقاه شفهيًّا، إلاّ أنّ المتحدّث معروف بدقّته كمحلّل وأستاذ جامعيّ.

ثمّ لعلّ خير ما أختم به هذه الحلقة اقتطاف مطوّل من شيخ القوميّين العرب، وأعني به العلاّمة ساطع الحصري، يبيّن به عمليّة التأقلم الصعبة بين متطلّبات الشريعة ومتطلّبات المجتمع والسياسة والحداثة. وبالرغم من أنّ هذا الاقتطاف يندرج في إطار إصلاح ١٨٥٦، إلاّ أنّ إيراده مفيد في هذا الموضع كمقدّمة للبحث اللاحق. يقول العلاّمة الحصري في كتابه: البلاد العربيّة والدولة العثمانيّة ما يلي:

«لقد جمع رشيد باشا «مجلس العلماء» - وعرض عليه مسألة خطيرة (كانوا يقصدون بكلمة العلماء رجال الدين الإسلاميّ). قال:

«إنّ سفير إنكلترا قال لنا في مناسبات عديدة: «إنّ دولتنا تسعى إلى الدفاع عن الدولة العثمانيّة ضدّ روسيا، بكلّ ما لديها من قوّة، إلاّ أنّها تلاحظ أنّ عندكم بعض الأحوال التي تفسح مجالاً واسعًا للتحريكات الروسيّة، ولا تترك لنا مجالاً للدفاع عنكم. مثلاً إنّكم لا تقبلون شهادة الذمّيّ على المسلم، مع أنّكم تحكمون بلادًا كثيرة جميع سكّانها مسيحيّون. فالمتغلّبة من المسلمين يتعدّون على هؤلاء، من غير أن يخافوا العقاب، بسبب عدم وجود شهود مسلمين غير أتباعهم المأجورين، وبسبب عدم الالتفات إلى شهادة غير المسلمين، مهما كان عددهم...»

ورشيد باشا، بعد أن عرض على المجلس هذه القضيّة بتفاصيل وافية، وجّه إلى العلماء هذا السؤال: «ألا يمكن قبول شهادة غير المسلمين، على الأقلّ، في المحلاّت التي لا يوجد فيها سكّان مسلمون؟».

ولكن مجلس العلماء قال - بإجماع آراء الحاضرين -: «لا مساغ شرعيًّا لذلك على الإطلاق». ومع هذا توصّل إلى طريقة عمليّة لمعالجة هذه المشكلة الشائكة، حيث قال: «... إلاّ أنّه يجوز للحكومة أن تتّخذ ما تراه من التدابير الإداريّة في أمثال هذه الحالات، إذا صدر أمر سلطانيّ بذلك. لأنّ الأوامر السلطانيّة المبنيّة على المصلحة العامّة، تكون مطاعة وواجبة التنفيذ».

إنّ رجال التنظيمات استندوا إلى هذا الرأي الشرعيّ، وأخذوا يصدرون الأنظمة والقوانين، على شكل أوامر سلطانيّة، يأمر بها «وليّ الأمر».

إنّ قوانين العقوبات، وأصول المرافعات المدنيّة والجزائيّة، قانون التجارة، قانون الأراضي... وأمثالها الكثيرة من القوانين التنظيميّة، صدرت استنادًا إلى هذا التأويل»[1].

(1) ص ٩١ - ٩٢ من الكتاب الذي أشرنا إليه في هامش سابق: **البلاد العربيّة والدولة العثمانيّة**. هذا ولم يورد الحصريّ مرجعه ولا تاريخ الحادثة. ومن المعلوم أنّ رشيد باشا هو «بطل» تنظيمات ١٨٥٦.

القدّيس إيرينايُوس والإفخارستيّا
القسم الأوّل: الإفخارستيّا وتناسق الإيمان

الأب جوزف بوحجر اليسوعيّ*
نقلها إلى العربيّة الخوري يوحنّا الحلو

في هذا النصف الثاني من القرن العشرين لا يزال مجال معارفنا يتّسع وفقًا لما تسمح به الوسائل العلميّة. لقد خطا الإنسان خطًى كبرى في التعرُّف إلى جسده ونفسانيّته دون أن يتمكّن، على ما يبدو، من اكتشاف هويّته. وبخلاف ذلك، فكلّ شيء يدلّ على أنّ المادّيّة، في كلّ أشكالها، قد أخفقت، والعلم وحده عاجز عن إعطاء جواب مقنع ردًّا على الأسئلة الجوهريّة التي يطرحها الإنسان على ذاته قائلاً: مَن أنا؟ وما هو مصيري ومعنى وجودي؟ والنتيجة هي أنّنا نسعى جميعًا إلى البحث عن بُعدٍ روحيّ للحياة التي نتفرّج عليها، يُترجَم في معظم الحالات بظهور شيعٍ متنوّعة جدًّا قديمة وحديثة تلتقي على نقطة واحدة وهي إعطاء جواب إلى معتنقيها، أيًّا كانت قيمته؛ وإنّها لحال ليست بجديدة في التاريخ.

إن كان على كنيسة اليوم أن تواجه، في كلّ مكان تقريبًا، حركةً تصاعديّة لتلك الشيَع، فقد كان لها أن تواجهها غير مرّة على مرّ تاريخها: ففي جوّ من التقدُّم الحضاريّ والرفاهية عَرَف الجيلان الثاني والثالث للميلاد لدى الإنسان قلقًا متناميًا وشكًّا حول إمكانيّة الوصول إلى حقيقة أكيدة خاصّة به. وأمام إخفاق العقلانيّة الإغريقيّة[١] والديانات التقليديّة وجد الإنسان ذاته عاجزًا عن

(*) باحث اختصاصيّ في آباء الكنيسة الشرقيّة. أستاذ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) لمعرفة العالم اليونانيّ الرومانيّ وتيّاراته الدينيّة في تلك الأيّام، راجع: .A. J. FESTUGIERE =

معرفة مصيره. إذذاك اتّجه نحو هذا الشكل أو ذاك من التديُّن، آملاً أن يجد جوابًا على تساؤله: هذا الأمر نجد له مثيلاً في أيّامنا الحاضرة.

لقد كان ذاك الحدث شاملاً فاضطرّ رعاة الكنيسة إلى مجابهة تلك الشيع التي أخذت تمتدّ بتأثيرها إلى أبناء رعاياهم. فالقدّيس إيريनايوس، أسقف ليون نحو السنة ١٨٠، أعطى عن ذلك شهادة قيّمة ومحترمة فأصدر كتابًا عنوانه ضدّ الهرطقات[١] بيّن فيه اهتمامًا كلّيًّا بالمجموعات المسيحيّة التي تتعرّض في كلّ مكان لمخاطر البِدَع وفيه تحدّث خصّيصًا عن حادثَيْن وقعا على طرفَيْ حوض البحر المتوسّط: أحدهما في آسيا الصغرى والآخر في وادي نهر الرُّون.[٢] أمام تحدٍّ من هذا النوع موجّه ضد الكنيسة بأسرها، وبصفة إيرينايوس راعيًا أمينًا، فإنّه لم يستطع التزام الصمت بل وجد نفسه مضطرًّا إلى الكتابة تجاوبًا مع صديقٍ له سيّئ الاطّلاع على ذلك الموضوع[٣]. وفي جوابه الطويل على المقولات الغنوصيّة gnostiques اضطرّ إيريनايوس إلى تناول عدّة نقاط أساسيّة من الإيمان المسيحيّ وأشهرها «الاستجماع في رئاسة المسيح»[٤]. بيد أنّ هناك

= *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Gabalda, Paris, 1944, p. 1-18 وخاصّة الصفحة ٥. كما يمكن مراجعة مقدّمة كتاب: H. JONAS, *La religion gnostique*, Flammarion, Paris, 1978, p. 19-47.

(١) العنوان الكامل للكتاب هو: ضدّ الهرطقات. نقضٌ ودحضٌ للمعرفة ذات الاسم الكاذب. سنستعين بالترجمة الفرنسيّة التي قام بها الأب رُوسّو: Dom Adelin ROUSSEAU, *Contre les Hérésies: Démonstration et réfutation de la gnose au nom menteur*, Ed. du Cerf, Paris, 1984، علمًا أنّ الكتاب بأسفاره الخمسة صدر بنصّيه اليونانيّ واللاتينيّ، مشفوعًا بمقدّمات وحواشٍ وتعليقات وترجمة فرنسيّة، في سلسلة «المصادر المسيحيّة» *Sources Chrétiennes* (= S.C.), Le Cerf, Paris. Livre I: S.C. 263 et 264 (1979), Livre II: S.C. 293 et 294 (1982), Livre III: S.C. 210 et 211 (1974), Livre IV: S.C. 100 t. 1 et 2 (1965), Livre V: S.C. 152 et 153 (1969) وسنستشهد بعد الآن بكتاب إيريनايوس على النحو التالي: ٣: ٣، ١ = السفر الثالث، الفصل الثالث، المقطع الأوّل.

(٢) يبدو أنّ معظم الضحايا من النساء. وقد كتب إيريनايوس في كلامه عن مرقس الساحر، أحد رؤساء الشِّيَع: «إنّ أحد شمامستنا في آسيا استقبله فوقع ضحيّته...» (١: ١٣، ٥) «وبواسطة أحاديث وتصرّفات من ذلك النوع، فقد أغوى تلاميذ مرقس عددًا كبيرًا من النساء حتّى في مناطقنا بوادي الرُّون» (١: ١٣، ٧).

(٣) راجع ١: المقدّمة، ٢: «وليس من عادتنا التأليف ولسنا من المتمرّسين في فنون الخطابة».

(٤) راجع ٣: ٢١، ١٠ ـ ٢٣، ٨، وأفسس ١: ١٠، الحاشية ٩ من ترجمة الكتاب المقدّس الحديثة للآباء اليسوعيّين.

موضوعًا على جانب كبير من الأهمّيّة في نظر إيرينايوس، كما يبدو، وهو موضوع الإفخارستيّا الذي أصبح بين يديه عرضًا وموجزًا للإيمان المسيحيّ بكامله[1]. وعليه فإنّ الإفخارستيّا تكوّن ردًّا على أخصامه. كيف لا؟ وتعليم الكنيسة عن الخالق والخليقة وعن التجسُّد وقيامة الأجساد في إطار وحدة العهدَيْن يدور حول ذاك الموضوع[2]. إن كانت الإفخارستيّا سرّ تجمُّع جسد المسيح، فهي أيضًا في نظر إيريناوس ما يجمع في ذاته عقائد الإيمان المسيحيّ قاطبة.

سوف نحاول في هذه المقالة إبراز صحّة هذا القول من خلال درسنا للنصَّيْن الأساسيَّيْن اللذين يعالَج فيهما موضوع الإفخارستيّا فنأخذ الأوّل من الكتاب الرابع والثاني من الكتاب الخامس؛ ولكن قبل أن نكبَّ على درسهما علينا أن نقول، من جهة، كلمة في إيريناوس بالذات وفي مؤلّفه، ومن جهة أخرى أن نحدّد مركزهما من الكتاب.

١ - إيريناوس

ماذا نعرف عن إيريناوس؟ بالحقيقة، إنّنا نعرف عنه القليل. لقد وُلد في آسيا الصغرى ومن المرجَّح أن يكون قبل السنة ١٥٠. إستنادًا إلى رسالة له موجَّهة إلى فلورينوس الهرطوقيّ[3] وإلى ما جاء في كتابه "ضدّ الهرطقات"[4] يمكننا القول إنّ إيريناوس قضى صباه في مدينة إزمير Smyrne حيث هو وفلورينوس استمعا معًا إلى تعليم پوليكرپوس أسقف تلك المدينة، علمًا أنّ

---

(١) وذلك ما أدركه إيريناوس جيّد الإدراك، فقد قال: «أمّا نحن، فطريقتنا في التفكير تتناسب والإفخارستيّا، والإفخارستيّا في دورها تثبّت طريقتنا في التفكير» (٤ : ١٨، ٥).

(٢) كتب ج. لوسُن في هذا الصدد ما ترجمته: «وهكذا تنطق الإفخارستيّا بأنّ الإله الأسمى هو خالق، وتنطق بتجسّد الربّ، وبقيامة الأجساد، وبوحدة ديانات العهدين الجديد والقديم» J. LAWSON, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, The Epworth Press, London, 1948, p. 271

(٣) راجع: أوسابيوس القيصريّ: تاريخ الكنيسة، السفر الخامس، الفصل ٢٠ : ٤، ٨ («المصادر المسيحيّة»، ٤١، ١٩٥٥، ص ٦١ - ٦٣).

(٤) «لقد شاهدناه نحن في مطلع شبابنا» (ضد الهرطقات ٣ : ٣، ٤). واطلب: أوسابيوس، تاريخ الكنيسة ٥ : ٥، ٨: «علمنا أنّه كان في شرخ شبابه من المستمعين إلى پوليكرپوس».

بوليكربوس كان تلميذًا للرسل و«على اتّصال بيوحنّا»[١] وعرف «آخرين ممّن رأوا الربّ»[٢]. وهذا الأمر أساسيّ في نظر إيريناوس. وانطلاقًا من ذلك الواقع فقد كان إيريناوس تلميذًا لأحد تلاميذ الرسل الذين كانوا بدورهم تلاميذ الربّ. وبالتالي فإنّ إيريناوس يستطيع أن يرتقي بدوره إلى المسيح بالذات من حيث التعليم الذي قبله ويسلّمه إلى الآخرين... ومع عدم وجود أيّة وثيقة تثبت أنّ إيريناوس مكث بعض الوقت في روما فلا بأس من الاعتقاد بأنّه عاش فيها زمنًا وهو ما يشير إليه كتابه ضدّ الهرطقات حيث يعطي لائحة بأساقفة الكنيسة في روما منذ أن تأسّست[٣] ويعرف الشيء الكثير عن القدّيس يوستينوس[٤] وعن رؤساء الشيّع الغنوصيّة الذين أقاموا فيها.

يعرض لنا أوسابيوس القيصريّ في الفصلَيْن الرابع والخامس من سِفره الخامس من تاريخ الكنيسة وثيقتَيْن هامَّتَيْن عن إيريناوس حيث يقول إنّ شهداء ليون في سنة ١٧٧ [٥] أرسلوه إلى روما لمقابلة البابا إلوتير Eleuthère (١٧٤ - ١٨٩) بصفته «كاهنًا في كنيسة» ليون[٦]. فضلاً عن ذلك فإنّ أوسابيوس يخبرنا أنّ إيريناوس أصبح أسقفًا على ليون بعد استشهاد الأسقف القدّيس پوتان Pothin بعمر ٩٠ سنة [٧].

ما من أحد يعرف تاريخ الوفاة وظروفها؛ إنّما نعرف أنّ التدخُّل الأخير لإيريناوس في حياة الكنيسة تمّ بمناسبة الخلاف الناشب بين البابا فيكتور (١٨٩ - ١٩٩) وأساقفة آسيا الصغرى حول تاريخ عيد الفصح[٨] فكتب إيريناوس وأساقفة آخرون إلى البابا بتهدئة الخلاف المتفاقم الذي كاد يفضي

---

(١) أطلب: أوسابيوس، تاريخ ٥: ٢٠، ٦. لن نتطرّق هنا إلى محاولة تحديد هويّة يوحنّا هذا. راجع في هذا الموضوع: L. DOUTRELEAU, *Dictionnaire de Spiritualité*, art. IRENEE, col. 1925-1926 (+ bibliographie).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أطلب ٣: ٣، ٣.

(٤) المصدر نفسه، ١: ٢٨، ١ - يستشهد إيريناوس بيوستينوس مرّتين في ٤: ٦، ٢، و٥: ٢٦، ٢.

(٥) دوّن أوسابيوس رواية استشهادهم في كتابه ٥: ١، ١ - ٢، ٨

(٦) ٤: ١ - ٢.

(٧) ٥: ٥، ٨.

(٨) راجع أوسابيوس، تاريخ ٥: ٢٤، ٩ - ١٨.

بالبابا إلى إلقاء الحرم على الأساقفة في آسيا الصغرى؛ وبما أنَّ البابا قد توفّي سنة ١٩٩ فلا يُستبعَد أن تكون مداخلة إيرينايوس قد جرت حول ذلك التاريخ أو قبله... وبعضهم يجعل تاريخ وفاته في فجر الجيل الثالث نحو السنة ٢٠٢، بيد أنَّ البراهين تنقصنا(١).

لم تصلْنا مؤلَّفات إيرينايوس كاملة. يقول أوسابيوس إنّه بعث برسالتَيْن إلى هراطقة يعيشون في روما(٢): إحداهما إلى بلاستوس عن الانشقاق والأخرى إلى فلورينوس الذي تعرَّف إليه في إزمير عنوانها: في وحدة الله أو في أنَّ الله ليس خالقًا للشرّ(٣). وكتب إيرينايوس كذلك ضدّ فلورينوس مقالة بعنوان: مقالة في الثمانيَّة Ogdoade(٤). ولم يبقَ لنا من المقالتين الأخيرتين سوى المقاطع التي يستشهد بها أوسابيوس.

وكتب إيرينايوس «مقالة ضدّ الإغريق... عنوانها: في العلم» وكتيِّبًا تحت عنوان أحاديث متنوِّعة(٥). فلم يبقَ من كلّ ذلك شيء، إنّما ما وصل إلينا هما: تبيان الكرازة الرسوليَّة الموجَّه إلى شخص يُدعى مرقيانوس(٦)، والمؤلَّف الكبير ضدّ الهرطقات في خمسة أسفار؛ كما أنّنا لا نملك من هذين المؤلَّفين في النصّ اليونانيّ الأصليّ سوى بعض مقاطع من الكتاب ضدّ الهرطقات.

---

(١) حول تاريخ وفاة إيرينايوس وتلقيبه بالشهيد، أطلب: M. JOURJON, art. IRENEE (Saint), dans *Catholicisme*, t. VI, 1967, col. 82-83. et L. DOUTRELEAU, art. IRENEE DE LYON (Saint), I. *Vie*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII, 1971, col. 1930-1931 (+ bibliographie).

(٢) تاريخ الكنيسة ٥: ٢٠، ١.

(٣) راجع المقطع المذكور في تاريخ الكنيسة ٥: ٢٠، ٤ ـ ٨.

(٤) تاريخ الكنيسة ٥: ٢٠، ١-٢

(٥) تاريخ ٥: ٢٦.

(٦) المصدر نفسه. ـ لا وجود للمؤلَّف المذكور إلاّ في ترجمته الأرمنيَّة المنشورة في مجموعة الآباء الشرقيّين ١٢، ٥ (باريس، ١٩١٩). وهناك ترجمة جديدة فرنسيَّة صدرت مع مقدّمة وحواشٍ مهمّة L.M. FROIDEVAUX, S.C. 62, Paris, 1959.

٢ ـ الكتاب «ضدّ الهرطقات»

أ ـ السِفران الأوَّل والثاني

وفقًا لما قلناه آنفًا إنَّ إيرينايوس أكبَّ على العمل في مواجهة تلك البدع تجاوبًا مع رسالته الراعويّة وردًّا على سؤال وجّهه إليه صديق له، مقرِّرًا، من جهة «فضح أسرارهم العميقة والعجيبة» بما في لهجته من سخرية، ومن جهة أخرى، تقديم «الوسائل اللازمة المتوفّرة لدى إمكاناتنا المتواضعة، دحضًا لها وإظهارًا لسخافتها»[١] . . . فابتغى إيرينايوس هدفًا مزدوجًا في السفرين الأوَّل والثاني من كتابه: عرض لتعاليم البِدَع ودحضها.

في السفر الأوَّل يقوم إيرينايوس بعرض رائع لما عرفه عند الغنوصيّين والشيَع المشابهة من عقائد ونظرة إلى تكوين العالم و«أسرار»، فيكشف كتابه ذاك شموليَّةً في الاطّلاع لديه وصوابيَّة في ما يؤكّده. ونورد، مثالاً على ذلك، قوله: «ولهذا بعد قراءة الشروح التي يعطيها تلاميذ ڤالنتينُوس[٢] . . . وبعد التقاء البعض منهم والولوج في صميم تعاليمهم. . .[٣]».

إضافة إلى ما تقدَّم يمكننا أن نزيد مرجعًا آخر إعلاميًّا نجده في مطالعة كتابه يستند إلى ما لمسه شخصيًّا من أضرار وما أخبره عنه كهنة ومؤمنون

---

(١) ضد الهرطقات ١: المقدّمة، ٢.

(٢) يرى القدّيس أبيفانيوس السلاميّ أنّ ڤالنتينوس ولد في مصر وتربّى في الإسكندريّة، ودرّس في مصر قبل أن يذهب إلى روما. وهذا ما أكّده إيرينايوس حيث قال: «لقد جاء ڤالنتينوس إلى روما في عهد البابا هيجينوس (١٣٦ـ ١٤٠)، ووصل إلى القمّة في أيّام البابا بيوس (١٥٠ ـ ١٥٥) وظلّ في روما حتّى مجيء أنيقيتُوس (١٥٥ ـ ١٦٠) (ضد الهرطقات ٣: ٤، ٣). وزاد أبيفانيوس أنّ ڤالنتينوس رحل من روما إلى قبرص. وتتلمذ عليه الكثيرون ونُسبت إليه مدرستان: الشرقيّة والإيطاليّة. ومن تلاميذه الذين خلّفوا اسمًا، ثلاثة: بطليموس، من أتباع المدرسة الإيطاليّة، وقد حفظ لنا القدّيس أبيفانيوس رسالةً منه إلى امرأة تُدعى فلورا؛ وآخر اسمه هيراقليُون، من المدرسة الإيطاليّة أيضًا، اورد أوريجانيس عدّة مقاطع من شرحه لإنجيل يوحنّا؛ وثالث هو ثيودُوتُس، من أتباع المدرسة الشرقيّة، جمع أقليمنضُس الإسكندريّ بعض مقاطع من مؤلّفاته.

(٣) ضد الهرطقات ١: المقدّمة، ٢.

ومسيحيّون آخرون عادوا إلى الإيمان الحقّ بعد أن وقعوا في فخاخ تلك البدع [١].

ينشط إيرينايوس في السفر الثاني من كتابه، وفقًا لما تحدّث عنه في مقدّمة السفر الأوّل، إلى القيام بدحض منظّم للنقاط الأساسيّة التي تضمّنتها تعاليم الهراطقة وخاصّة المذهب الفالنتينيّ [٢] متّخذًا، معظم الأحيان، العقل منطلقًا للدحض، ومبيّنًا ما تحتويه تعاليمهم من تناقضات داخليّة وما تنطوي عليه من سخافة وقلّة انسجام. فلنستمع إليه يقول: «إنّ ما قلناه الآن كافٍ لإظهار مدى ضعف مذاهب الهراطقة وشيوعها فضلاً عن حماقتها» [٣].

ب ـ الأسفار الثالث والرابع والخامس

ولكن، وفقًا لقول إيرينايوس ذاته «إذا كان كتابٌ واحد كافيًا لفضحها فيلزم لدحضها عدّة كتب» [٤]. وسرعان ما يلاحظ أنّ ليس الموضوع مشروعًا عقليًا ونقاشًا يدور بين علماء، لأنّ الغنوصيّين أنفسهم يستعملون الكتب المقدّسة استعمالاً خاصًّا بهم ويفسّرونها تفسيرات مغلوطة وباطنيّة تفسد المؤمنين في الكنيسة وتؤذيهم. إذذاك لا يكتفي إيرينايوس بنقض مساوئهم ودحضها وحسب [٥]، وذاك شأن جدليّ لا يكتفي به ولا يتوقّف عنده بالرغم من المظاهر. إنّما يتأثّر إيرينايوس، بصفته راعيًا، للمضار التي تلحقها بالرعيّة تلك المناظرات الجدليّة ويجد نفسه مضطرًّا إلى الردّ على هجمات البدع ضدّ إيمان الكنيسة بالذات.

ويشعر إيرينايوس بضرورة إضافة تعليم إيجابيّ إلى السفرَيْن الأوّل والثاني حتّى إذا كانت للغنوصيّين قضاياهم فله هو أيضًا قضيّته وهي قضيّة الكنيسة

---

(١) أطلب: F-M-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Vrin, Paris, 1947, p. 96.

(٢) ما زال قول الأب ساتيار فيه (راجع الحاشية السابقة) نافذًا ملائمًا.

(٣) ٢: ١٩، ٨.

(٤) ٣: المقدّمة.

(٥) من أجل معرفة هذا الفنّ الأدبيّ، أطلب الدراسة الشائقة التالية: A. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955, p. 7 notes

لأنّ ما تؤمن به الكنيسة وتعلّمه متناسق كلّيًا مع أقوال الكتب المقدّسة وتعاليمها وما عليه إلاّ أن يبرهن عنها[1]. ففي آخر السفر الثاني وبداية الثالث يُطلعنا إيريناوس على نيّاته قائلاً: إنّ الذين يقولون «إنّ الأنبياء تنبّأوا من قِبَل آلهة مختلفة، سوف ندحض أقوالهم بسهولة استنادًا إلى أنّ الأنبياء بأسرهم كرزوا بإله واحد وربّ واحد خالق السماء والأرض... وبشّروا بمجيء ابنه[2] كما سوف نبرهن عن ذلك بواسطة الكتب ذاتها في الأسفار التالية» (٢: ٣٥، ٢)[3]. «وفي هذا السفر الثالث سنضيف براهين مقتبسة من الكتب المقدّسة» (٣، المقدّمة).

١ - ولّما كانت الكتب المقدّسة أساس تبيان إيريناوس، فإنّه يباشر السفر الثالث بإظهار حقيقة هذه الكتب وأصالتها علمًا أنّ الكنيسة تستند عليها في تعاليمها ومعها تتّفق (فصل ١ إلى ٥). ويعتبر إيريناوس مرحلتين في الكتب المقدّسة: الإعلان (العهد القديم = الأنبياء)[4] وتحقيق ما أُعلن عنه (العهد الجديد). يميّز أسقف ليون بين ما قاله السيّد المسيح في خطبه والأمثال وما قاله الرسل بمَن فيهم بولس والإنجيليّون، فيمكنه بالتالي الاستعانة بشهادة ثلاثيّة: شهادة الأنبياء الذين نطق بهم الروح وشهادة الربّ وشهادة الرسل تلاميذه[5].

بعد أن أظهر إيريناوس بشكل مقدّمة حقيقة الكتب التي كان الهراطقة يشكّون فيها، انبرى يدافع عن صوابيّة قضيّته الأولى وهي أنّ الله واحد، خالق لكلّ موجود (فصول ٦ إلى ١٥)، ثمّ انتقل إلى قضيّته الثانية وهي أنّ المسيح

---

(١) أطلب في هذا الشأن المرجع السابق، ص ٧ - ٨، وكذلك: A. ROUSSEAU, chap. 6 de son introd. au Livre III des *Contre les Hérésies*, *S.C.* 210, p. 171-172.

(٢) بهذه الكلمات ينبئ إيريناوس بمضمون سفره الثالث وبقسميه: ١) إله واحد خالق الكلّ (٣: ٦ - ١٥)، ٢) ابن الله واحد ومتجسّد (٣: ١٦ - ١٨).

(٣) أطلب أيضًا ٢: ٣٥، ٤.

(٤) لا ينبغي أن تؤخذ كلمة «أنبياء» الواردة هنا بمعناها الحصريّ على نحو ما ألفه المفسّرون المعاصرون، إذ نقول اليوم: أشعيا النبيّ، إلخ. فالكنيسة الأولى كانت تعدّ جميع كتّاب الأسفار المقدّسة أنبياء: موسى، داود، إلخ. والعهد القديم، بصفة كونه إعلانًا لما سيتمّ في العهد الجديد، كان يعتبر نبويًا برمّته ولا بأسفار الأنبياء وحدها. وهكذا ارتأى إيريناوس.

(٥) للاطّلاع على استعمال إيريناوس للكتب المقدّسة وعلى شهادتها المثلّثة، راجع:
B. SESBOUE, *La preuve par les Ecritures chez saint Irénée*, *Nouvelle Revue Théologique*, (103) 1981, p. 872-887.

واحد، ابنٌ لذاك الإله الواحد الخالق، صار بشرًا لكي يستجمع في ذاته خليقته (الفصول ١٦ إلى ٢٣). وختامًا لذاك السفر (الفصلان ٢٤ و ٢٥) يذكُر إيريناوس بأنَّ التقليد الأصيل لتعليم الربّ موجود في الكنيسة وحدها وأنَّ فيها وحدها روحَه، روح الحقّ: «لأنه حيث الكنيسة فهناك روح الله؛ وحيث روح الله فهناك الكنيسة والنعمة كلّها، والروح هو حقيقة» (٣:٢٤، ١). أمّا من حيث استعماله للكتب المقدّسة فإنَّ إيريناوس يستعين في بداية الأمر بالشهادات الثلاث التي يعرفها فيها، وهي شهادة الأنبياء في العهد القديم، وشهادة الربّ وشهادة الرسل[1]. وانطلاقًا من الفصل التاسع يستعين بشهادة مزدوجة للأنبياء والرسل، على أن يعود إلى شهادة الربّ لاحقًا في سفره اللاحق على حدّ قوله بالذات[2].

٢ - يعود إيريناوس، في سفره الرابع، إلى قضيّته عن وحدانيّة الله في العهدَيْن. إنّما، التزامًا منه بوعده، سوف يستعين بكلام الربّ ليبرهن عن قضيّته فيثبتها بادئ ذي بدء استنادًا إلى أقوال الربّ بأنَّ إله العهدَيْن القديم والجديد هو إله واحد أحد (من الفصل الأوّل إلى الفصل ١٩) ومن ثمّ ينطلق من أمثال الربّ تبيانًا للقضيّة عينها (من الفصل ٣٦ إلى ٤١).

وماذا عن الفصول الممتدّة من ٢٠ إلى ٣٥؟ إذا قلنا، تجاوبًا مع تعليم الهراطقة، إنَّ هناك إلهَيْن، نصل إلى النتيجة القائلة بوحيَيْن يأتياننا من مصدرَيْن مختلفَيْن. وبالتالي فإنَّ هذَيْن الوحيَيْن خاليان من أيّ رباط يجمع بينهما ولذلك يشعر إيريناوس بحاجة إلى التأكيد أنَّ الكنيسة، وهي تتبع في هذا الموضوع تعليم الربّ والرسل، تعتقد وتعلّم أنّه ما دام الله واحدًا فالوحي أيضًا واحد؛ وإن وُجد عهدان فليسا سوى وجهين لحقيقة واحدة ووحي واحد.

العهد القديم هو الإعلان النبويّ للعهد الجديد والجديد هو تتمّة للأوّل. في هذا الجزء الثاني من السفر يستعين إيريناوس خاصّة بشهادة

---

(١) أطلب الفصول ٦ إلى ٨.

(٢) قال: «سنورد في السفر التالي كلمات الربّ لتكميل ما سبق قوله» (٣: ٢٥، ٧). ويتضمّن المقطع الأخير صلاة مؤثّرة من أجل اهتداء الهراطقة وعودتهم إلى حضن الكنيسة.

الأنبياء[1] وفقًا لما أعلنه سابقًا[2] ويعود إلى العهد الجديد ليبيِّن أنّه تتمّة، فضلاً عن أنّنا نجد مثلاً عن الطريقة التي تقرأ بها الكنيسة (رعاةً ومؤمنين) وتفهم العهد القديم في ضوء الجديد؛ وذاك ما يسمّيه البعض «قراءة كنسيّة»[3].

في ختام السفر الرابع يدرك إيرينايوس أنّه لم يستنفد كلّ ما في الكتاب المقدّس ولا سيّما العهد الجديد منه فيقول: «سوف نعرض في سفر آخر لما بقي من أقوال الربّ التي تحدَّث فيها عن الآب، لا بأفعال بل بألفاظ حقيقيّة، كما نعرض لشرح رسائل الرسول الطوباويّ (= بولس) ونقدِّم، إذذاك، بنعمة الله، مؤلَّفنا كاملاً، الذي عنوانه: نقض ودحض الغنوصيَّة ذات الاسم الكاذب» (٤: ٤١، ٤).

٣ ـ يذكِّر بذلك الأمر في مقدّمة سفره الخامس ثمّ يستوحي في القسم الأوّل (فصل واحد إلى ١٤) ـ وموضوعه يدور حول قيامة الأجساد[4] ـ الشهادة المزدوجة التي للأنبياء ولرسائل بولس. وفي القسم الثاني (فصل ١٥ إلى ٢٤) نجد شهادة مزدوجة للأنبياء وللربّ ويناقش فيه الوحدة بين الإله الخالق (إله العهد القديم) والله، أب يسوع المسيح (إله العهد الجديد).

بيد أنّ العهد الجديد يتضمّن كتابًا لم يتطرّق إليه إيرينايوس وهو كتاب «رؤيا يوحنّا»، ولهذا السبب نجده يستعمل في الجزء الثالث والأخير من سفره (فصل ٢٥ إلى ٣٦) شهادة مزدوجة من الأنبياء والرؤيا ليردّ بواسطتها على تعليم المراطقة عن الأزمنة الأخيرة.

ويختتم إيرينايوس مؤلَّفه برجوعه مرّة أخيرة إلى الكتب المقدّسة في شهادتها

---

(١) هذا ما قاله إيرينايوس في مطلع الجزء الثاني المذكور: «كانوا (أي الأنبياء) يرون بعضها (أي أعمال المسيح) برؤى، ويعلنون بعضها بكلمات، ويمثّلون بعضها الآخر ممثّلينها بأعمال» (٤: ٢٠، ٨).

(٢) راجع ٢: ٣٢، ٤.

(٣) حول هذه القراءة الكنسيّة أطلب خاصّةً الفصول ٢٧ إلى ٣٢، وهي تفسير لأحد الكهنة. راجع PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*. P. Lethielleux, Paris, 1978, Annexe III, p. 343-361

(٤) هذا الموضوع، وإن يكن ثانويًا بالمقارنة مع موضوع وحدانيّة الله، إلاّ أنّه يتج عنه، وهو من الأهميّة بمكان. فإذا أنكر المراطقة أنّ الخالق هو الإله الحقّ، ينتج أنّ الجسد، وهو من صنع الخالق، شرّير ولا نصيب له في الخلاص الذي هو وقف على الإله الحقّ.

الثلاثيّة قائلاً: «وعليه فإنّ يوحنّا قد رأى مسبقًا القيامة الأولى... والأنبياء من جهتهم كانوا قد تنبّأوا عن تلك القيامة على تمام الاتّفاق مع يوحنّا. وذاك ما علّمه بالضبط الربّ ذاته» (٥: ٣٦، ٣).

وعلى هذا النحو فإنّنا نختتم مطالعتنا السريعة لكتاب إيرينايوس، الذي بحكم وفائه لقصده، برهن عن أنّ الإنسان لا يستطيع أن يستعين بالكتب المقدّسة تعزيزًا لقضايا مضادّة لمضمون الوحي، إلاّ إذا استعمل طريقة مغلوطة لتفسير الكتاب المقدّس. إذا ما أخذنا الكتب المقدّسة بكاملها وطالعناها بحسب قاعدة الحقيقة، وجدناها تدلّ من خلال تناسقها الداخليّ[1] على أنّه من المستحيل القبول بمبدأ وجود إلهَيْن وبكلّ ما يتبع ذلك....

٣ - نصّا إيرينايوس عن الإفخارستيّا (٤: ١٨، ٥ و٥: ٢، ٣)

أ - الإطار العامّ للنصّ الأوّل (٤: ١٨، ٥)

قبل المباشرة بدرس النصّيْن المتعلّقين بالإفخارستيّا في كتاب إيرينايوس علينا أن نضعهما في إطارهما.

نبدأ بالفصل الأوّل فنرى أنّ إيرينايوس يختتم قسمًا من السفر الثالث المكرّس لشهادة الإنجيليّين وسائر الرسل قائلاً:

«في ما يختصّ بنا وفي إطار مقالتنا سوف نتحدّث عن سبب الفرق بين العهدَيْن وفي الوقت عينه ستكلّم عن الوحدة والتناسق بينهما» (٣: ١٢، ١٢).

إنّه الإعلان عن موضوع سفره الرابع. ووفقًا لما قلناه سابقًا[2] سوف يُبرهن إيرينايوس عمّا بين العهدَيْن من وحدة وفرق في الجزء الأوّل من السفر (فصل أوّل إلى ١٩) بفضل التوافق الحاصل بين شهادات الأنبياء وشهادات أقوال الربّ. ويرمي إيرينايوس إلى تبيان وحدانيّة الله ومن خلالها وحدانيّة

(١) يبرهن إيرينايوس تناسق مجمل الكتب المقدّسة ووحدة العهدَيْن، باستناده إلى شهادات ثلاث: شهادة الأنبياء والمسيح والرسل.

(٢) أطلب الصفحة ١٢٣.

صاحب العهدَيْن. والنصّ الذي سوف ندرسه هو من ضمن هذا الجزء الأوّل.

١ - إنّ المدارس الغنوصيّة المختلفة متّفقة على الفصل بين الخالق - إله العهد القديم، أيْ إله الشريعة - والله، أبي الربّ. وبالتالي فإنّ إيرينايوس يبيّن في مقطع أوّل (١:١ إلى ٥:١) أنّ المسيح ذاته أعلن عن الله الخالق والمُعطي الشريعة، وسمّاه أباه (١) فضلاً عن أنّ أقوال المسيح مطابقة لما جاء في كتاب موسى (٢).

٢ - لم يعبد الآباء والأنبياء إلهًا غير إله يسوع المسيح؛ ذاك ما يؤكّده إيرينايوس في مقطع ثان (٥:٢ إلى ٨:١) وعرف إبراهيم الله الخالق بفضل «الكلمة»، وكلّ الذين آمنوا بالإله الواحد الحقيقيّ - بمَن فيهم مسيحيّو العصر الحاضر - هم له أبناء:

«وعليه فليس سوى إله واحد أحد. هو الذي دعا إبراهيم وأعطاه الوعد، هو الخالق الذي يقيم بالمسيح «كلّ مَن يؤمنون به من الوثنيّين، منارات في العالم» (٤:٧، ٣).

٣ - تبقى مسألة الشريعة التي أعلنها موسى. فالهراطقة يهاجمونها في نقطتَين. يقول مَرقيُون الهرطوقيّ (٣) إنّ المسيح خالَفَها؛ وإذا خالفها السيِّد

(١) يستند إيرينايوس إلى كلام المسيح في متّى ٢٣: ٩، و١١: ٢٥، و٥: ٣٤ - ٣٥.

(٢) أطلب: ٤: ٢، ٣. في كلام المسيح أطلب: يوحنّا ٥: ٤٦ - ٤٧، ولوقا ١٦: ٣١.

(٣) ولد مرقيون في سينوب (بتركيا الحاليّة) على البحر الأسود. كان في روما سنة ١٤٠، وروى إيرينايوس «أنّه بلغ أوجه في أيّام البابا أنيقيتُوس (١٥٥ - ١٦٦) الذي كان العاشر في تولّي الأسقفيّة» (٣: ٤، ٣). وكان والده أسقفًا، ورُشق بالحرم في روما بتمّوز ١٤٤ فأسّس كنيسة خاصّة به. ويخبرنا إيرينايوس أنّه كان يرفض كتب العهد القديم في حين يقبل ببعض نصوص من العهد الجديد تناسب مقولاته (أطلب ١: ٢٧، ٢ - ٣)، ذلك بأنّه يفصل بين الإله الصالح، إله العهد الجديد (إله يسوع المسيح) والمبدع الطالح للعالم (= الخالق) المنوّه به في العهد القديم. وما يحتفظ به مرقيون من العهد الجديد هو إنجيل لوقا - بعد تشذيبه ممّا يدّعي أنّه زيادات قام بها اليهود - وبعض رسائل بولس حذف منها عددًا من المقاطع. وهو ينبذ الرسائل الراعويّة والرسالة إلى العبرانيّين. أمّا أتباعه فكانوا كُثُرًا في الشرق حتّى القرن الخامس، ولم يختفِ أثرهم إلاّ في العصر الوسيط. - يمكن مراجعة المصادر التالية: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 2, 1927, col. 2009-2032, art. MARCION (E. Amann); *Dict. de la Bible, Supplém.*, 5, 1954, col. 862-869, art. MARCIONITES (G. Bardy); *Dict. de Spiritualité*, 10, 1980, col. 311-321, art. MARCION (G. Pelland).

المسيح فلأنّها غريبة عن الشريعة التي أعلنها الربّ في العهد الجديد على حدّ قـول الغنوصيّـين[١]، وبتعبير آخر إنّ شريعة الإنجيل، يقـول تـلاميذ مرقيون[٢]، تناقض وتنسخ شريعة العهد القديم. أمّا ردّ إيريناوس على تلك الاعتراضات فيأتي في المقطع الثالث (٢:٨ إلى ٤:١١).

ردًّا على الاعتراض الأوّل يبيّن إيريناوس أنّ الربّ بدلاً من أن يخالف شريعة السبت كما كان يلومه الفرّيسيّون، كان يكمّلها «منفّذًا عمل الكاهن الأعظم» (٨، ٢). أمّا في ما يختصّ بالاعتراض الثاني فإنّ إيريناوس يبيّن، انطلاقًا من كلام السيّد المسيح[٣] أنّ شريعة الإنجيل الجديدة تستعيد شريعة العهد القديم وتكمّلها وتسمو عليها. وجوابه هذا ينطلق من تعليمه الذي يظهر فيه سرّ الإنسان التدريجيّ نحو الله وفيه وفقًا لما يشرحه تاليًا:

«وكما أنّ الأنبياء عرفوا الميثاق الجديد وأنبأوا به، كذلك فإنّ مَن كان مزمعًا أن يؤسِّسه بُشِّر به هو أيضًا وفقًا لرغبة الآب وأُظهِرَ للناس كما أراد الله، لكي ينمو باستمرار جميع الذين يضعون ثقتهم فيه ويبلغوا بواسطة المواثيق المختلفة إلى كمال الخلاص النهائيّ إذ إنّ الخلاص واحد والله واحد. بيد أنّ بلوغ الإنسان إلى كماله يتطلّب عدّة وصايا، وكثيرة هي الدرجات التي ترفعه إلى الله» (٤:٩، ٣).

وبايجاز، إن كان لا بدّ من التمييز بين العهدَين، فإنّه أشبه بالتمييز بين الصورة والواقع في حقيقة واحدة، بين الإعلان عن هذه الحقيقة واكتمالها، علمًا بأنّ «الجوهر هو عينه» (٤:٩، ٢). ويعتقد إيريناوس اعتقادًا راسخًا بأنّه «في الواقع نرى أنّ ابن الله مزروع في الكتب الموسويّة برمّتها» (٤:١٠، ١).

---

(١) موقف الغنوصيّين الفالنتينيّين، راجع ما كتبه بطليموس، تلميذ فالنتينوس، إلى امرأة تُدعى فلورا أراد دفعها إلى اعتناق الغنوصيّة. حُفظت لنا هذه الرسالة في كتاب القدّيس أبيفانيوس السلاميّ (القرن الرابع) الموسوم بـ«پناريُون» (أي علبة الأدوية) ٣٣: ٣، ١ إلى ٧، ١٠ وقد نشر نصّها اليونانيّ وترجمته الفرنسيّة، مشفوعةً بالحواشي، في سلسلة «المصادر المسيحيّة» (S.C. No 24, par G. QUISPEL, Le Cerf. Paris, 1949)

(٢) راجع ٤: ١٣، ١.

(٣) مثلاً: متّى ١٢: ٦، ٤١، ٤٢، ويوحنّا ١: ٥٠؛ واطلب أيضًا: ٤: ١٠، والاستشهاد يوحنّا ٥: ٤٦.

٤ - في المقطع الرابع (٤ : ١٢ - ١٣) يبيّن لنا إيريناوس، استنادًا إلى أقوال المسيح، أنّ شريعة الإنجيل الجديدة تكمّل الشريعة الموسويّة، وتشترك الشريعتان بمحبّة الله والقريب؛ وترقى «الوصايا الطبيعيّة» إلى الخلق ولهذا السبب يطلب السيّد المسيح من سامعيه أن يحفظوا الشريعة دون الاكتفاء بها «لأنّ الربّ لم يُلغها بل جعلها شاملة وأكملها» (٤ :١٣ ، ١)[١]. ويختتم إيريناوس ذاك القسم من كتابه بكلمة من السيّد المسيح في يوحنّا ١٥ : ١٥ مبيّنًا أنّ شريعة الله ووصاياه ليست موجّهة إلى عبيد بل إلى أصدقاء يحبّهم.

٥ - يعبّر الإنسان عن محبّته لله بخدمته له، وخدمة الله، منذ الخلق، التي أوصت بها الشريعة، لم تكن إلاّ من أجل خير الإنسان ليتمكّن من قبول هبات الله. والإنسان لا يزيد الله شيئًا. وهذا الموضوع هو ما يناقشه إيريناوس في المقطع الخامس (٤ : ١٤ - ١٦)[٢] مستعرضًا سائر وصايا الشريعة التي يسمّيها «وصايا العبوديّة»[٣] ومبيّنًا كيف أنّ الله كان يتصرّف تجاه شعبه ليربّيه ويوصله تدريجيًّا إلى حرّيّة أبناء الله[٤].

٦ - في المقطع السادس والأخير (٤ : ١٧ - ١٩) من الجزء الأوّل من السفر الرابع، يردّ إيريناوس على مرقيون القائل بأنّ الربّ قد ألغى إلغاءً قاطعًا ذبائح الشريعة الموسويّة التي كان الله قد رفضها. وعلى هذا النحو يتطرّق إلى ناحية العبادة في شريعة العهدَين اللذين عرفا التقادم، وهذا ممّا يدلّ على التواصل بين العهدَين. على أنّه لا يعني أنّ الله كان بحاجة إلى تلك التقادم، إنّما «إن كان قد طلبها من الناس فلمصلحة مَن يقدّمها، أي الإنسان» (١٧ : ١).

وفي ما يختصّ بالعهد القديم يستنتج إيريناوس قائلاً:

---

(١) في هذا المقطع يستند إيريناوس إلى إنجيل متّى ١٥ : ٣، و٢٢ : ٣٧ - ٤٠، و٢٣ : ٢ - ٤، و١٩ : ١٧ - ٢١، و٥ : ١٧، ٢٠، ٢٧ - ٢٨، ٢١ - ٢٢، ٣٣ - ٣٤، ٤٠ - ٤١.

(٢) طالع نصّ الفصل ١٤، وهو نصّ جيل.

(٣) ٤ : ١٦، ٥.

(٤) في ١٦ : ٥ يختصر إيريناوس فكره على النحو التالي: «ولذلك فالوصايا التي أعطاهم إيّاها للعبوديّة وعلى سبيل العلامات (= صور للواقع المستقبليّ)، فقد نسخها بالعهد الجديد، عهد الحرّيّة. أمّا الوصايا الطبيعيّة، التي تناسب الأناس الأحرار وهي من نصيب الجميع، فقد زادها معطيًا الناس بسخاءٍ أن يعرفوا الله أبًا بواسطة التبنّي، وأن يحبّوه بكلّ قلوبهم، ويتبعوا «الكلمة»...».

«نستخلص من كلّ ما قيل أنّ الله ما كان ينتظر منهم الذبائح والمحرقات بل الإيمان والطاعة والبرّ من أجل خلاصهم» (١٧ : ٤).

وفي ٤ :١٧، ١ ـ ٤ يستند إيرينايوس خاصّة إلى شهادة الأنبياء ليبيّن السبب الذي دفع الله إلى أن يطلب ذبائح من شعبه وما كان معنى الذبائح وروحها، ويثبّت إيرينايوس ذلك مستندًا إلى شهادة الربّ[1] ومظهرًا توافق الشهادتَيْن في تلك النقطة.

وماذا عن تقدمة العهد الجديد؟ يتحدّث إيرينايوس عنها في ٤ :١٧، ٥ إلى ١٩ : الربّ طلبها من تلاميذه يومَ أسّسها[2]. وتقوم بين الإفخارستيّا والذبائح التي فرضَتْها الشريعة العلاقة عينُها التي تقوم بين العهدَيْن القديم والجديد: الإعلان والاكتمال. ولهذا يقول إيرينايوس إنّ التقدمة الزكيّة التي تقدّمها شعوب الأرض قاطبة هي التي سبق فأعلن عنها ملاخيا النبيّ[3]. إنّ الروح الذي ينبغي أن يواكب تقدمة الذبيحة هو عينه الذي واكبها في العهد القديم: «فالتقدمات لم تُلغَ «جنسًا» بل تغيّرت «نوعًا» فقط» (١٨ :٢). في ١٨ :٣ يعود إيرينايوس إلى بدايات البشريّة ليبيّن أنّ «التقدمة الزكيّة» نابعة من موقف باطنيّ في الإنسان يعطيها نقاوتها ويقدّسها. وفي كلامه عن قايين وعن الفرّيسيّين المرائين وبيلاطوس يبرهن إيرينايوس أنّ الله يرتضي بتقدمة البارّ النقيّ كتقدمة هابيل وذبيحة المسيح.

غير أنّ تلك التقدمة النقيّة ـ تقدمة المسيح ـ هي التي أشار بها إلى تلاميذه لكي يقدّموها إلى الله[4]، وهي «التقدمة النقيّة التي تقدّمها الكنيسة وحدها إلى الخالق». والسبب بسيط. والكنيسة في تعليمها متّفقة تمامًا مع حقيقة الإفخارستيّا؛ وعلى هذا النحو نصل إلى ما يقوله إيرينايوس عن الإفخارستيّا (٤ :١٨، ٥) ضمن مقدّمة (١٨، ٤) ومقطع يوضّح مجدّدًا أنّ أعمالنا الصالحة،

---

(١) يستشهد إيرينايوس بآية متى ١٢ : ٧.
(٢) يستشهد إيرينايوس بنصّ متى ٢٦ : ٢٦، ٢٨.
(٣) ملاخي ١ : ١٠ ـ ١١.
(٤) أطلب ٥ : ١٧، ٥.

يجب أن تواكب التقدمة (١٨، ٦)[1] ، مذكِّرًا في الختام بأنَّ الله واحد، وأنَّ ذبيحة العهد الجديد تكمِّل الصورة التي في القديم (١٩، ١).

ب ـ الإطار العامّ للنصّ الثاني (٥: ٢، ٣)

إنَّ نصّ السفر الخامس الذي ننوي درسه الآن قائم في الجزء الأوّل، من الفصل الأوّل حتّى الرابع عشر، حيث ينشط إيرينايوس إلى دحض مزاعم الذين ينكرون قيامة الأجساد. إن قال الإنسان بوجود إله حقّ غير الإله الخالق يسمو عليه بشكل لامتناه، إذذاك يحقّ له منطقيًّا أن يقول إنَّ لا قيمة لذلك الجسد الذي جَبَله ذلك الخالق، ومن ثمّ عليه أن يزول إلى فساد. إنّ مَن يقول ذلك القول ينبذ تعليم الكنيسة في قيامة الأجساد. لذلك يردّ إيرينايوس «على هؤلاء الجاحدين جميل خالقهم، المحتقرين جبلته، الرافضين خلاصهم الشخصيّ».

١ ـ إنّه الجزء الوحيد من مؤلَّف إيرينايوس الذي يخصّ به مباشرةً موضوع قيامة الأجساد، فيبرهن عن ضرورتها استنادًا إلى شهادة مزدوجة: شهادة الأنبياء وشهادة بولس. ومنذ المقطع الأوّل يوضح رهان قيامة الأجساد التي هي امتداد ضروريّ للتجسُّد:

«إن كان الربّ قد افتدانا بدمه ووهب نفسه في سبيل نفسنا، وجسدَه في سبيل جسدنا، وأفاض روح الآب تحقيقًا للوحدة والشركة بين الله والناس، عاملاً على نزول الله في البشر بواسطة الروح، وعلى صعود الإنسان إلى الله بواسطة تجسُّده، وإن كان حقًّا بكلّ تأكيد، يومَ جاء إلينا، قد وهبنا عدم الفساد من خلال دخولنا معه في المشاركة، فقد قُضيَ حتمًا على تعاليم الهراطقة كافّة» (٥: ١، ١).

في رأي إيرينايوس تنحصر العلاقة بين الله والإنسان في التجسُّد دون سواه. ولذا فلا يسعه إلاَّ أن يلمس بطلان سائر التعاليم[2] التي تنكر حقيقة

(١) يستند إيرينايوس هنا إلى خطبة يسوع حول نهاية العالم ويستشهد بآيات متى ٢٥: ٣٤ ـ ٣٦.
(٢) ٥: ١، ٢ إلى ٢، ١.

التجسُّد وهي تعاليم الظاهريّين (الذين يقولون بأنّ الكلمة لم يتجسَّد إلاّ ظاهرًا) والغالتينيِّين (الذين هم ظاهريّون في موضوع التجسُّد)، والإبيونيّين (الذين لا يرون في يسوع سوى إنسان عاديّ)[1]، فضلاً عن تبّاع مرقيون الذين يعتبرون المسيح مختلِسًا[2].

يعبِّر إيريناوس عن فكرته في بضعة أسطر، فيقول ما مضمونه: إنَّ الإنسان الحيّ للأبد هو الذي يمكن أن ندعوه ثمرة الخلق المكتملة، ذلك الإنسان الذي هو على صورة الله ومثاله. وبفضل ذلك الاستجماع الذي حقّقه الكلمة بتجسُّده مستجمعًا في ذاته خليقة آدم، يُصبح الإنسان ذاك الكائن «الحيّ والكامل، القادر على أن يدرك الآب». ويضيف إيريناوس «إنَّ كلمة الآب وروح الله اتّحدا بطبيعة جبلة الخالق القديمة، أي آدم، فجعلا الإنسان حيًّا وكاملاً». ويرى من واجبه أن يتحدَّث عن الإفخارستيّا (٥:٢، ٢ - ٣) كما سوف نرى ذلك في ما بعد، إذ إنَّ كلمة الآب وروح الله يتَّحدان مع الطبيعة القديمة في الإفخارستيّا. وهذا ثمرة التجسُّد.

٢ - في المقطع الثاني (٥:٣ إلى ٥) يستند إيريناوس إلى نصّ ٢ قور ١٢: ٧ - ٩ ويبيِّن أنّ قدرة الله وجودته تظهران في قيامة الأجساد (٥:٣) حتّى إنَّ الذين يتكلّمون عن آبٍ صالح وينكرون في الوقت نفسه القيامة، يجعلون منه كائنًا ضعيفًا وعاجزًا ما دام جزء من الإنسان، أي جسده، يخرج عن سلطته (٥:٤). بيد أنَّ العهد القديم يعرض لنا عدّة نصوص تشهد بالصورة والرمز لقدرة الله وصلاحه (٥:٥)[3].

٣ - وفي المقطع الثالث (٥:٦ إلى ٨) يتوِّج إيريناوس شهادته المزدوجة

(١) يختصر إيريناوس تعاليمهم في ١: ٢٦، ٢. وفي نظره كان الإبيونيّون يعترفون بأنّ الإله الحقّ هو الإله الخالق أيضًا، ولكنّهم كانوا يقولون بأنّ يسوع لم يولد من عذراء وكان ابن يوسف. «وهم لا يستعملون إلاّ الإنجيل بحسب متّى، ويرفضون بولس الرسول متّهمينه بجحد الشريعة... ويمارسون الختان ويتمسّكون بالتقاليد الشرعيّة والممارسات اليهوديّة حتّى إنّهم يعبدون أورشليم على أنّها بيت الله». هل كانوا من المسيحيّين المتهوِّدين؟

(٢) إنّ التمسّك بالتجسّد، من جهة، والتأكيد، من جهة أخرى، أنّ إله يسوع المسيح ليس الإله الذي خلق الإنسان، يقضي بأن نجعل من المسيح مختلِسًا يمتلك بالغشّ ما هو للغير (٥: ٢، ١).

(٣) يذكر إيريناوس: أخنوخ وإيليّا ويونان والفتيان الثلاثة حنّنيا وعزّريا وميشائيل.

بـاللجوء إلى رسـائل بـولس مستشهدًا ببعض آيـات منها تـبرهن عن قيامة الأجساد[1].

٤ ـ أمّا المقطع الرابع والأخير (٩:٥ إلى ١٤) فإنّ إيرينايوس يكرّسه لشرح نصّ من رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس (١٥: ٥٠)[2] قد «استند إليه الهراطقة وانطلقوا منه في حالة من الجنون ليبرهنوا على أن لا خلاص لجبلة الله». ويستعين إيرينايوس أيضًا برسائل بولس التي يقوّيها بكلمتَيْن للسيِّد المسيح وردتا في إنجيل متَّى (٢٦: ٤١ و٥: ٥) ويقول: ممّا لا شكّ فيه أنّ الجسد لا يتمتَّع تلقائيًا بعدم الفساد، إنّما يصبح غير قابل للفساد لأنه ملك للروح. وهذا التملُّك يتحقّق في الإفخارستيّا وبواسطتها.

٤ ـ «ضدّ الهرطقات» ٤: ١٨، ٥

أ ـ الإطار المباشر (٤: ١٨، ٤)

كما أنَّ نصّ السفر الخامس ٢، ٣ يكوّن اللبّ في جواب إيرينايوس على الذين ينكرون قيامة الأجساد، كذلك فإنَّ نصّ السفر الرابع يكوِّن، من خلال علاقته بواقع التجسُّد وموقعه في حياة الكنيسة وإيمانها، ردًّا على قضيَّة الهراطقة المركزيّة من حيث احتقارهم للخالق وخليقته.

ويستفيض في التعبير عن موضوع الخالق والخلق المقطعُ السابق للذي نناقشه، أي ٤: ١٨، ٤. فتتردَّدُ لفظة «خالق»[3] أربع مرَّات في ذلك المقطع:

١ـ علينا أن نقرّ بجميل الخالق علينا
٢ـ ترفع الكنيسة وحدها تقدمة نقيَّة إلى الخالق
٣ـ يقول الهراطقة بوجود آب غير الخالق
٤ـ الربّ هو ابن خالق الكون

---

(١) يستشهد إيرينايوس بـ ١ تس ٥: ٢٥، و١ قور ٣: ١٦، ٦: ١٥؛ ٦: ١٣ ـ ١٤، وروم ٨: ١١، و ١ قور ١٥: ٤٢ ـ ٤٤ و٣٦؛ و ١ قور ١٣: ٩، ١٢ وأف ١: ١٣ ـ ١٤.

(٢) يقول بولس: «أيّها الإخوة، إنّ اللحم والدم لا يستطيعان أن يرثا ملكوت الله ولا يسع الفساد أن يرث ما ليس بفساد».

(٣) يستعمل النصّ اللاتينيّ كلمة Fabricator وتعني الذي يصنع شيئًا أو يفعله.

أمام الخالق نجد الخليقة. بيد أنّ إيرينايوس لا يستعمل لفظة «الخليقة» المجرّدة، بل يستعمل لفظة أكثر موضوعيّة هي لفظة «مخلوقات»، علمًا بأنّ للمخلوقات ميزتين:

١ـ المخلوقات هي مخلوقاته (أي مخلوقات الخالق).

٢ـ وهي بحسب كياننا المخلوق [١]، أي إنّها مثلنا شبيهة بنا في الجوهر.

وعليه، في هذا الكون المخلوق، لا يسعنا أن نرفع إلى الآب سوى بواكير مخلوقات الخالق الخاصّة.

لكنّ الهراطقة يقدّمون هم أيضًا الإفخارستيّا[٢] ولهذا السبب سيتقدّم إيرينايوس بتحديد لشروط تقدمة الشكر الصحيحة، الإفخارستيّا الحقيقيّة. وكأنّي به يقول: على مَن يرفع التقدمة أن يعتقد بالحقائق التالية وإلاّ ألحقَ بالله الإهانة واتّهمه بالجشع والطمع بخيور الآخرين. فمن الضروريّ الإيمان:

١ـ بأنّ الآب الذي تُرفع إليه التقادم هو ذاته خالق القرابين التي نرفعها إليه.

٢ـ بأنّ ابن الآب هو أيضًا ابن الخالق لكونه يجعل نفسه صاحب الخَلْق بقوله إنّ «الخبز الذي أصبح إفخارستيّا» هو جسده والكأس هي دمه»[٣].

٣ـ ومن ثمّ بأنّ جسد الإنسان، المأخوذ من الخليقة، يرقى إلى عدم الفساد لأنّ تلك الخليقة قد اتّخذها ابن مُبدعها[٤].

---

(١) وردت مرّتين في ٤: ١٨، ٤ العبارة اللاتينيّة Ea quae sunt secundum nos وهي خير عبارة بيّن فيها إيرينايوس انتماءنا الكامل والطبيعيّ إلى الخليقة، وبالتالي عظمة هبة عدم الفساد.

(٢) أطلب في ١: ١٣، ٢ وصف إيرينايوس للإفخارستيّا التي يقوم بها مرقس الساحر. وعن الإفخارستيّا لدى الفالنتينيّين أنظر مقالة: Elaine H. PAGELS, *A Valentinian Interpretation of the Baptism and Eucharist - and its Critique of «Orthodox» sacramental Theology and Practice*, «Harvard Theological Review» 65 (1972), p. 153-169

(٣) «علاوةً على ذلك، كيف يمكنهم أن يثبتوا في أنّ الخبز الذي أصبح إفخارستيّا هو جسد ربّهم، والكأس هي دمه، إن لم يقولوا بأنّه ابن خالق الكون، أي كلمته الذي به يحمل العود ثمرًا والينابيع تجري والأرض تعطي أوّلاً عشبًا، ثمّ سنبلاً، ثمّ حبًّا مكتنزًا في السنبلة» (مرقس ٤: ٢٧ ـ ٢٨)؟» ٤: ١٨، ٤.

(٤) «كيف يمكنهم بعد ذلك أن يقولوا إنّ الجسد صار إلى الفساد ولا نصيب له في الحياة، في حين أنّه يقتات من جسد الربّ ودمه؟» (٤: ١٨، ٤).

ب - بنية النصّ ٤ :١٨، ٥[١]

إنّ تلك الحقائق الثلاث هي من صُلب إيمان الكنيسة. إنّ الإفخارستيّا، في نظر المسيحيّ، تعبّر عن إيمانه والإفخارستيّا موجز لذلك الإيمان أو بالأحرى رمز له[٢]. وعليه يستطيع إيرينايوس أن يعلن مقولته:

«في ما يخصّنا تتّفق طريقة تفكيرنا مع الإفخارستيّا، والإفخارستيّا تثبّت، في دورها، طريقتنا في التفكير» (٤ :١٨، ٥).

لماذا؟ لأنّ العبادة في الكنيسة تعبير منظور عن إيمانها. وهذا التوافق التامّ بين الإيمان والممارسة، بين «شريعة الصلاة» و«شريعة الإيمان» يعبّر عنه إيرينايوس بقوله:

«لأنّنا نقدّم له ما هو له ونعلن بانسجام شركة الروح والجسد واتّحادهما. فكما أنّ الخبز الآتي من الأرض، إذا ما قَبِل الدعوة لله لا يعود خبزًا عاديًّا بل إفخارستيّا مكوّنة من شيئين، أحدهما أرضيّ والآخر سماويّ، كذلك فإنّ أجسادنا، بمشاركتها في الإفخارستيّا، لا تعود قابلة للفساد لأنّها تَبلّت رجاء القيامة» (٤ :١٨، ٥).

يُقسم هذا النصّ إلى ثلاثة أقسام:

١- الإيمان وممارسة الكنيسة: «لأنّنا نقدّم له ما هو له. ونعلن بشكل منسجم شركة الروح والجسد واتّحادهما».

٢- يتبع ذلك الموازاة التي يرسمها إيرينايوس بين التحوّلين: تحوّل الخبز الذي من الأرض وتحوّل أجسادنا:

* «كما أنّ الخبز الآتي من الأرض، إذا ما قبلَ الدعوة لله لا يعود خبزًا عاديًّا بل إفخارستيّا...»

** «كذلك فإنّ أجسادنا، بمشاركتها في الإفخارستيّا، لا تعود قابلة للفساد لأنّها قبلت رجاء القيامة».

(١) راجع: Ysabel DE ANDIA, *Eucharistie et incorruptibilité*, dans: *Revue Thomiste*, 85 (1985), pp 462-479

تقدّم المؤلّفة في مطلع مقالها (ص ٤٦٤) ثبتًا جيّدًا بالمصادر حول هذا الموضوع.

(٢) ينبغي فهم كلمة «رمز» هنا (symbole) بمعنى «قانون الإيمان» (symbole de la foi).

٣- إنّ تلك الموازاة يعترضها الشرح الذي يعطيه إيريناوس عن طبيعة الإفخارستيّا «المكوّنة من شيئين، أحدهما أرضيّ والآخر سماويّ».

لدينا إذًا أربع وحدات يمكن أن نقسمها إلى زوجين، أوّلهما مكوَّن من القسم الأوّل والقسم الثالث في النصّ حيث يتكلّم إيريناوس من جهة على الجسد والروح، ومن جهة أخرى على عنصرَيْن أحدهما أرضيّ والثاني سماويّ. هاتان الوحدتان في الزوج الأوّل نشير إليهما بالحرفين A وَA´. أمّا الزوج الثاني فهو مكوّن من القسم الثاني في النصّ حيث رأينا الموازاة بين الخبز (٢*) وأجسادنا (٢**)، ونشير إلى هاتين الوحدتَيْن بحرفَيْ B و´B.

ولإبراز بنية النصّ على خير وجه وإدراك أبعاده، نقدّمه على الوجه التالي: «في ما يخصّنا تتّفق طريقة تفكيرنا مع الإفخارستيّا، والإفخارستيّا تثبّت، في دورها، طريقتنا في التفكير».

«لأنّنا نقدّم له ما هو له ونعلن بانسجام

A | شركة الروح والجسد واتّحادهما:

B | ١ - فكما أنّ
٢ - الخبز الآتي من الأرض،
٣ - إذا ما قبِلَ الدعوة لله،
٤ - لا يعود خبزًا عاديًّا
٥ - بل إفخارستيّا

´B | كذلك فإنّ
أجسادنا،
بمشاركتها في الإفخارستيّا،
لا تعود قابلةً للفساد
لأنّها قبلت رجاء القيامة.

´A | مكوّنة من شيئين
أحدهما أرضيّ والآخر سماويّ»

ج - برهان التناسق

وقبل المباشرة بدرس هذا النصّ، ينبغي أن نتوقّف عند مسألة تساعدنا

على فهم بنيته فهمًا أفضل. فكما سبق أن قلنا[1]، يختِم هذا النصّ القسم الأوّل من السفر الرابع، وهو القسم الذي يخصّصه إيرينايوس ليبيِّن، انطلاقًا من «الكلام الواضح» الذي قاله الربّ، أنّه ليس هناك إلاّ إله واحد، خالق الكون، إله العهد القديم والعهد الجديد على السواء. ومن ثمّ يفرض المنطق أن تكون تلك الوحدة في سائر ما ينتج عن ذلك: وحدة المسيح المخلِّص، وحدة الإنسان المخلوق والمخلَّص، وحدة العبادة التي تؤدّى لله وتناسُقها.

إلاّ أنّ أسقفنا لا ينكر الأمور الراهنة والبديهيّات. فهو يعرف خير معرفة أنّ ثمّة عهدَيْن، وأنّ الإنسان مكوَّن من جسد ونفس، وأنّ هذا الإنسان نفسه، الذي يسير لا محالة نحو الموت، مدعوّ لا محالة أيضًا إلى عدم الفساد وإلى الحياة الأبديّة. والسؤال المطروح إذًا على كلّ مسيحيّ يريد عرض إيمانه عرضًا شافيًا هو الآتي: كيف يمكن الإقرار في الوقت نفسه بهذه الوحدة الأساسيّة وبتلك الازدواجيّة الحقيقيّة، التي يمكن الجميع أن يلاحظوها، دون إنكار هذه أو تلك؟

والجواب يقدّمه إيرينايوس في الجملة التي بها يفتتح نصّنا، فيقول إنّ طريقة تفكير الكنيسة، وبالتالي طريقة تفكيره، تتّفق مع الإفخارستيّا، أي مع ما يكوِّن جوهرها. فلئن أعلنت الكنيسة «بانسجام شركة الروح والجسد واتّحادهما»، فإنّما هذه هي الإفخارستيّا.

ولنتابع قُدُمًا. فما الذي حدا إيرينايوس على القول بالاتّفاق (consonans est) بين طريقة تفكير الكنيسة والإفخارستيّا، ثمّ على القول بأنّ هذا الإعلان لوحدة الجسد والروح هو إعلان يتمّ «بانسجام» (congruenter)؟ الجواب أنّ ذلك كلّه هو من صميم قصد الله الخلاصيّ، قصد يبدأ مع الخلق وينتهي في قيامة الإنسان. بيد أنّ القصد لا يكون قصدًا بالمعنى التامّ ما لم يكن متناسقًا يَعكِس تناسق صاحبه. فأحد العناصر الهامّة في البراهين التي يسوقها إيريناوس لدحض تعاليم الغنوصيّين والهراطقة هو ما يمكن تسميته **برهان التناسق**، تناسق يمكنه تفسير مجموع الواقع في بُعده الأشمل، بما في ذلك من عناصر قد يبدو أنّها متناقضة كمِثل «الجسد» و«الروح».

(١) أطلب الصفحة ١٢٣.

هذا التناسق يعبِّر عنه النصّ اللاتينيّ لكتاب ضدّ الهرطقات بفعل Congruo ومشتقّاته : congruens, congruus, congruenter [1] وهي ألفاظ تعني «ما يليق، ما هو ملائم، ما هو مطابق» وبالتالي ما هو «في تناسق» ولا يشين، ويموجز الكلام كلّ ما يجعل من مجموع معيَّن أمرًا «متماسكًا» متناسقًا.

ولا يحُوك إيرينايوس برهانه بخيط واحد، بل يستعمل عدّة خيوط واحدة اللون مختلفة في درجات التلوين. من ذلك أنّه يعبِّر عن فكرة التناسق الأساسيّة بكلمات أخرى مثل فِعل Consono ومشتقّاته : consonans, consonanter, consonatio [2] . فمهوم التناسق يشمل أيضًا فكرة التناغم والاتّفاق.

ونتابع المجاز فنضيف أنّ إيرينايوس، وهو الحائك الماهر، لا يكتفي بسَدى القماش بل يشفعه باللُّحمة، فيستعمل المفهوم المضادّ أي مفهوم «عدم التناسق» ويعبِّر عنه بالكلمات التالية : in–congruens, in–congruentia, in–congruus [3] . وعدم التناسق في تعاليم الهراطقة وتفاسيرهم هو الخلفيّة

---

(١) أطلب في congruo ٤ : ١٩، ١. وفي congruens ٢ : ٧، ٣؛ و٤ : ٩، ١، و١٤، ٢، و٣٦، ٦، و٣٩، ٤. وفي congruenter ٤ :١٨، ٥و٥: ٢٩، ٢. وفي congruentia ٥: ٣٣، ٣. وفي congruus ٣ : ١٦، ٧، و٤ : ٢٧، ١. وفي congruus sum ٥ : ٣٣، ٤. ونجد ما يعادل كلمة congruus في كتاب آخر لإيرينايوس وصلنا في نسخته الأرمنيّة وعنوانه *Démonstration de la prédication apostolique* (سنختصره بكلمة *Démonstration*). فقد ورد في الفصل ٢٤ : «ومع مرور الأزمان، أي في الجيل العاشر بعد الطوفان، نجد إبراهيمَ وهو يبحث عن الإله الذي يلائمه congruus والذي هو له بموجب بركة جدّه (سام)». راجع «المصادر المسيحيّة»، ٦٢، ص ٦٧.

(٢) راجع، في شأن consono ٢ : ٢٠، ٤، و٢٨، ٣ (συμφωνέω) و٣٥، ٤؛ و٣: ١٢، ٩، و٢١، ٣. وفي consonans راجع ٢ : ١٠، ١، و٢٥، ٢؛ و٣: ١١، ٨، ١٢، ١١، و١٣، ٣؛ و٤ : ١٨، ٥، و٣٨، ٣، و٤١، ٤؛ و٥: ٣٥، ١. وفي consonanter راجع ١: ١٠، ٢ (συμφώνως) ؛ و٥: ٣٦، ٣. وفي consonantia أطلب ٢ : ٢، ٤، و١٥، ٣؛ و٣: ١٢، ١٢؛ و٤: ١٤، ٢. وفي consonatio أطلب ١ : ١٤، ١؛ و٢ : ١٥، ٢. ويمكن أن نضيف إلى ذلك ما هو خاصّ بكتاب *Démonstration* : راجع في كلمة consonans الفصل ١٦ («المصادر المسيحيّة»، ص ١٢٧)، وفي consonantia الفصل ٢٧ («المصادر» ص ٢٧) والفصل ٦١ («المصادر» ص ١٢٦). ونجد كلمة consonans في الرسالة التي وجّهها إيرينايوس إلى فلورينوس الهرطوقي وذكرها أوسابيوس في تاريخ الكنيسة ٥: ٢٠، ٤ =ἀσύμφωνά ἐστι (Non sunt consona و٥: ٢٠، ٦ σύμφωνα πάντα = cuncta consona)).

(٣) في incongruens راجع ٣ :٧، ٢ و٧؛ في incongruentia راجع ٤: ٣٢، ١؛ في incongruus راجع ٢ : ١٨، ٧.

التي يبرز أمامها تناسقُ تعليم الكنيسة وتفسيرُها وتقليدُها، وبالتالي تناسق الحقيقة. لأنّ الحقيقة لا يمكنها إلاّ أن تكون متناسقة.

والآن نرى بسرعة كيف يعالج إيرينايوس برهان التناسق هذا[١].

د - مستويات التناسق

١ - يفيدنا إيرينايوس أنّ للتناسق عدّة مستويات أو أصعدة. فهناك أوّلاً تناسق على صعيد الله الآب وكلمته، وهذا التناسق من ميّزات سائر العلاقات بين الخالق وخليقته، بين ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ. ويبدو أنّ نصّ ٣:١٦، ٧ هو خير ما يختصر هذا المستوى من التناسق، إذ قال إيرينايوس، لدى كلامه على شهادة يوحنّا الإنجيليّ، وبوجه التحديد على معجزة قانا الجليل، ما يلي:

«لأنّه ليس عنده ما هو غير مرتَّب ولا ما يأتي في غير حينه، كما أنّه ليس عند الآب ما هو غير متناسق (incongruens)، فكلّ شيء يعرفه الآب مسبقاً ويتمّمه الابن على النحو المطلوب (sicut congruum et consequens est)[٢] وفي الوقت المناسب» (٣:١٦، ٧).

وكما أنّه ليس في عمل الآب ما هو غير متناسق، فابن الآب الوحيد يحقّق تصميم هذا الآب على نحو متناسق مناسب. ذلك بأنّ تصميم الخلاص هذا هو في غاية التناسق لأنّ الله مُبدئه يعرف ما سيكون مآل هذا التصميم، وهو أن يَغْمُر الإنسانُ خليقته بفيض نعمه[٣] وبنعمته بالذات، أي عدم الفساد. فلله إذاً نظرة شاملة إلى التاريخ بكامله. ولذلك نلمس هنا حجر الزاوية الذي يبني عليه إيرينايوس برهانه: «ليس من عدم تناسق عند الآب». وفي اختصاره للتاريخ المقدّس يقول:

«وهكذا، وبطرق متعدِّدة، كان (الله) يعدّ الجنس البشريّ لتحقيق

---

(١) نكتفي هنا بعرض سريع للموضوع على أن نعود إليه إن شاء الله في مقال آخر.

(٢) العبارة الحرفيّة هي: «كما هو لائق». راجع ضدّ الهرطقات ٣، المجلّد ١ (المصادر المسيحيّة ٢١٠)، ص ٣٢٣، الحاشية P .315, n. 2

(٣) راجع مطلع ٤: ١٤، ٢.

تناغم - سِمفُونيّة - الخلاص» (ad consonantiam salutis)[1] (٤ : ١٤، ٢).

فلئن بدا للبعض أنّ تصميم الله فيه بعض عدم التناسق، فمردّ ذلك إلى قراءتهم لهذا التصميم. وينهي إيرينايوس تفسير الكنيسة بالكلام الآتي: [2]

«فإذا ما ابتعد أحد عن مبدع الأشياء جميعها وأقرّ بأنّ عالمنا صُنع على يد آخر أو بواسطة آخر، فلا مناص من وقوع هذا الإنسان في جمّ من السخافات والتناقضات (multam incongruentiam) لن يستطيع أن يتبرّأ منها لا من جهة احتمال صدقها (secundum verisimile) ولا من جهة حقيقتها (secundum veritatem) (٤ : ٣٢، ١).

٢ - ننتقل الآن إلى مستوى التناسق الثاني. إنّه مستوى التناسق الداخليّ في الكتب المقدّسة ويتجلّى في توافق شهادات مؤلّفي هذه الكتب، ممّا يتيح لإيرينايوس إقامة البرهان على ما يسوقه إذ يلجأ إلى الكتب المقدّسة بواسطة الشهادة المثلّثة[3]. ويقول إيرينايوس في معرض ردّه المسهب على ادّعاءات الفالنتينيّين[4]:

«فإذا ما عرفنا، على النحو الذي ذكرناه، كيف نسلّم الله بعض القضايا[5]، حافظنا على إيماننا وكنّا في مأمن من الهلاك، وبدت لنا الأسفار المقدّسة جميعها، وقد أعطانا الله إيّاها، متناسقة (consonans)؛ وكذلك تناسقت الأمثال (consonabunt) والمقاطع الجليّة، وفسّرت المقاطع الجليّة الأمثالَ، ومن خلال كثرة الأصوات الصادرة عن النصوص دوّى فينا لحن واحد متناغم (unam consonantem) يُنشد لله صانع جميع الأشياء» (٢ : ٢٨، ٣).

والقسم الأوّل من السفر الثالث، حيث يستند إيرينايوس إلى شهادات

---

(١) يجب فهم كلمة consonantia بمعناها الحرفيّ الموسيقيّ، أي بمعنى «صوّت مع»، وبالتالي «كان في تناغم مع، في اتّفاق مع». أطلب: P. Rousseau, en *S.C.* 100/1 p. 234, note «P. 545 n.1».

(٢) أنظر ٤ : ٢٦ إلى ٣٢: قراءة كنسيّة للكتب المقدّسة (راجع الحاشية ٣ في الصفحة ١٢٤)

(٣) راجع مقالة الأب بيْسْبُريه المذكورة في الحاشية ٥ من الصفحة ١٢٢

(٤) جاء ذلك في الفصول ٢٥ إلى ٢٨ من السفر الثاني.

(٥) لأنّه، على حدّ قول إيرينايوس، «ليس من عدم تناسق عند الآب» (٣: ١٦، ٧).

سائر الكتب المقدّسة ليبرهن أنّ ثمّة إلـه واحد خـالق الكلّ، يتيـح لأسقفنا الفرصة لِيُظهر التوافق بين جميع تلك الشهادات[1] . وهذا التوافق، وبالتالي تناسق الكلّ، هو ما سيبرِّر، استعماله «للبرهان بالكتاب المقدّس».

٣ ـ أمّا مستوى التناسق الثالث فهو مستوى الكنيسة . إنّها متناسقة واحدة سواء على صعيد إيمانها أو على صعيد تعليمها ونقل هذا التعليم[2] . وهذا التناسق ينبغي على الكنيسة أن تسعى إليه وتحافظ عليه في كلّ شيء أمانةً منها «لموهبة الله»، أي الروح، الذي وُكل إليها ليتمكّن أعضاؤها أن يجدوا به الحياة. «لأنّه حيث تكون الكنيسة هناك يكون روح الله أيضًا. . . والروح هو حقيقة[3] ». والحقيقة متناسقة إذ «ليس من عدم تناسق عند الآب». وهكذا نعود إلى التناسق الأساسيّ، تناسق الله عينه. وفي هذا السياق تبرز كلّ أبعاد الجملة الفاتحة التي يجعلها إيرينايوس في مطلع كلامه على الإفخارستيّا (٤ :١٨، ٥) والتي بها يعبِّر عن «التناغم» بين تفكير الكنيسة[4] وعمق حقيقة الإفخارستيّا، علمًا أنّ هذه الحقيقة تثبِّت، في دورها، صواب تفكير الكنيسة.

ختامًا لعرضنا السريع هذا لبرهان التناسق، نضيف أنّ إيرينايوس نفسه يدرك، بصفة كونه عضوًا في هذه الكنيسة، أنّ «دحضه ونقضه» لتعاليم الهراطقة منبثقان من ذلك التناسق ومندرجان فيه على قدر ما «تتناغم كلماته» مع

---

(١) الإنجيليّون متّفقون «مع هؤلاء الأحياء الأربعة الذين يجلس عليهم المسيح يسوع» (٣: ١١، ٨). إنّه تشبيه في غاية البلاغة للإيحاء بالتوافق التامّ لأنّ الكرسيّ حيث يتمّ الجلوس لا يمكن أن يُجلَس عليه إن كان أعرج. وكذلك كرازة بولس وشهادة لوقا متوافقتان (consonantes) (٣: ١٣، ٣)؛ وتعليم بولس بأسره، سواء ما ورد منه في أعمال الرسل أو في الرسائل، هو متوافق متناسق (٣: ١٢، ٩)؛ والرسل وأصحاب الترجمة السبعينيّة متّفقون بعضهم مع بعض (٣: ٢١، ٣)؛ والأنبياء متّفقون مع يوحنّا في شأن القيامة (٥: ٣٦، ٣).

(٢) أطلب ١: ١٠، ٢، حيث يقارن إيرينايوس بين وحدة الكنيسة المنتشرة في الأرض كلّها، وتعدّد مذاهب الهراطقة وكتائبهم وتعاليمهم. فالكنيسة تنقل إيمان الرسل وبشارتهم «بصوت الإجماع (consonanter) كما لو أنّ لها فم واحد».

(٣) ٣: ٢٤، ١.

(٤) أطلب في هذا الموضوع: Ysabel de ANDIA, *art.cit.*, spécialement p. 466 وأظنّ أنّ عبارة «طريقة تفكيرنا» تشير إلى تفكير الكنيسة لا إلى تفكير «مَن يقدّم الإفخارستيّا»، إذ إنّ الضمير «نا» هو «جمع كنسيّ» يعني الكنيسة التي ينتمي إليها إيرينايوس. وهذا هو الضمير الوحيد لاستعمال إيرينايوس هنا الضمير في صيغة الجمع.

الأسفار المقدّسة[1] . فالأسفار المقدّسة عينها هي «مجموعة أصوات من النصوص» من شأن تناغمها أن يجعل هذه الأسفار «تتردّد أصداؤها فيه كما يتردّد اللحن الواحد المتناغم» (unam consonantem)[2] . والسعي إلى التناسق هو جزء لا يتجزّأ من «منهجيّة»[3] إيريناوس نفسه، وهو في ذلك أمين لتقليد الكنيسة. وهل تكون التعاليم صحيحة حقيقيّة إن لم تبيّن سائر أوجه تاريخ الخلاص، على تعدّدها واختلافها، «فتجعلها في مجموع العمل» وتُظهر هذا التاريخ كلاً متناسبًا «متناغمًا»[4]؟ وهل ينبغي لمن يهتمّ بالحقيقة أن يعلّم غير تلك التعاليم؟

ويمكننا الآن العودة إلى النصّ ٤ :١٨ ، ٥. ونفهم بنيته في ضوء التناسق والتناغم اللذين يلمسهما إيريناوس لدى تأمّله تاريخ الخلاص منذ بداياته حتّى نهايته واكتماله عند المجيء الثاني[5] . ذلك بأنّ الرؤية الشاملة لتصميم الله الخلاصيّ، تلك الرؤية التي لا وجود لها إلاّ في الكنيسة[6] ، هي التي تتيح لأسقف ليون التأكيد أنّ الإفخارستيّا - تقدمة الكنيسة - تعلن «شركة الروح والجسد واتّحادهما». وتلك الشركة (أي تلك الوحدة) - وهي غاية تصميم الله

---

(١) راجع ٢ : ٣٥، ٤، وهو آخر مقاطع السفر الثاني. يقول إيريناوس إنّ نقض تعاليم الهراطقة ليس إلاّ استعادة لتعليم الأسفار المقدّسة، على الرغم من أنّه لم يعالج هذا الموضوع صراحةً قبل ذلك. وفي هذا المقطع نفسه يعلن عن استناده المباشر إلى شهادة الكتاب المقدّس، أي عن البرهان بالكتاب المقدّس، وهو موضوع الأسفار ٣ إلى ٥.

(٢) راجع ٢ : ٢٨، ٣.

(٣) راجع ٢ : ١٠، ١، حيث يتقد إيريناوس الهراطقة الذين يريدون تبديد «ظلام بظلام آخر» وحلّ «لغز بلغزٍ آخر». «وهذه الأمور تُحلّ انطلاقًا ممّا هو واضح، متناغم (consonans) وبديهيّ».

(٤) راجع ٢ : ٢٥، ٢. ثمّة يلجأ إيريناوس إلى تشبيه القيثارة والتناغم الموسيقيّ حيث يتّضح أنّ الأصوات، «بفضل الفواصل التي تفرّق بينها، تُنتج لحنًا واحدًا متناغمًا على الرغم من كونه قائمًا على أصوات متعدّدة متناقضة».

(٥) راجع في هذا الشأن الفصل ٦١ من كتاب *Démonstration de la prédication apostolique, S.C. 62, p. 126-127*. فثمّة عرض لنهاية الأزمان كما وصفها «الشيوخ»، حيث يسود «التناغم والوئام والسلام» بين مختلف أنواع الحيوانات التي هي بطبيعتها متعادية. وكذلك سوف يسود «سلام متناغم» بين جميع الناس مهما اختلفوا، لأنّ هذا السلام قد حلّ الآن بين الذين «علّمهم المسيح فآمنوا به».

(٦) راجع ٣: ٢٤، ١، حيث يصف إيريناوس بشارة الكنيسة التي تنعم بشهادة الكتاب المقدّس، وهذه الشهادة «تشمل البدء والوسط والنهاية، وبموجز القول تدبيرَ الله بكلّيّته».

وهدفه - لن يتمّ تمامها ولن يكمل تحقيقها إلاّ في نهاية الأزمنة عندما يكلّل الله الإنسان بإكليل عدم الفساد [١] .

هـ - الوحدتان A و'A

فلنحاول الآن اكتشاف العلاقة القائمة بين هاتين الوحدتَيْن، وكلمة السرّ لدينا رؤية الكنيسة للتصميم الإلهيّ، تلك الرؤية الشاملة، المتناسقة، المنسجمة التي قبلتها بفضل كرازة الرسل.

١ - في الوحدة A يقول لنا إيرينايوس ما تفعله الكنيسة عندما تقدّم قربان العهد الجديد. فهي تعلن «بانسجام» - أي آخذة بعين الاعتبار مجمل تصميم الخلاص الإلهيّ - ما يسعى هذا التصميم إلى تحقيقه، وهو «شركة الروح والجسد واتّحادهما». ويمكن أن نقرأ في هذه الوحدة وبشيء من الاختصار، ثلاث أفكار عزيزة على أسقفنا: التآلف [٢] ، والاستجماع، وتحقيق تصميم الخلاص هذا مع مرور أزمان البشر.

٢ - في الوحدة الموازية 'A، «(إفخارستيّا) مكوَّنة من شيئين، أحدهما أرضيّ والآخر سماويّ»، يقودنا إيرينايوس إلى إدراك أمر أساسيّ، وهو أنّ ما تعلنه الكنيسة متّفقة مع الحقيقة، تحقّقه الإفخارستيّا تحقيقًا تامًّا. لذلك استطاع إيرينايوس القول، قبل بضعة أسطر، إنّ «الإفخارستيّا تثبّت، في دورها، طريقتنا في التفكير».

أمّا العنصران، الأرضيّ والسماويّ، اللذان يكوّنان الإفخارستيّا، فنحسن فهمهما إن عمدنا إلى فكرة إيرينايوس في الاستجماع. لأنّه كما أنّ المسيح استجمع في نفسه كلّ تاريخ الخلاص، فمن باب القياس «تستجمع» الإفخارستيّا، هنا والآن، تصميم الله الخلاصيّ الذي يقضي للإنسان، خليقة الله، بالخلاص وبلوغ عدم الفساد. وهذا المصير حقّقه آدم الجديد [٣] بحياته

---

(١) راجع على سبيل المثال ٤: ١٥، ٢؛ و٥: ٢٩، ١.

(٢) راجع في هذا الموضوع المقال القيّم التالي: P. EVIEUX, *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 55 (1967), p. 5-54

(٣) أنظر مجمل المقطع الذي يخصّصه إيرينايوس للاستجماع (في ٣: ٢١، ١٠ إلى ٢٣، ٨).

وموته وقيامته «مؤمّنًا لنا بذلك، وبسبيل مختصر، الخلاص» (in compendio nobis salutem praestans)[1] . وهذا «السبيل المختصر» لتحقيق الخلاص، تجعله الإفخارستيّا حاضرًا بين يدي الإنسان وتعرضه لمشاركته. ومن الواضح إذ ذاك أنّه إذا كان «العنصر الأرضيّ» هو خبز التقدمة وخمرها، «فالعنصر السماويّ» هو حقيقة جسد الربّ الممجّد (الخلاص بسبيل مختصر)، ولكنّه أيضًا الروح الذي، بمشاركة المؤمن في جسد الربّ ودمه، «يألف معه (أي مع ابن الله الذي صار ابن البشر) السكنى في الجنس البشريّ، والاستراحة بين البشر، والمكوث في جبلة الله، فيعمل فيهم مشيئة الآب ويجدّد حالتهم العتيقة بجدّة المسيح»[٢] آدم الجديد، فيهبهم عدم الفساد.

و ـ الوحدتان B وB'

ما تتميّز به هاتان الوحدتان هو أنّ إيرينايوس، «يبيّن» لنا اتّحاد العنصر الأرضيّ والعنصر السماويّ في عمليّة تكوينه: «الشركة والاتّحاد» في الصيرورة. ما يأتي في الأوّليّة هو التمييز وانعدام المعادلة بين العنصرين المعدّين ليصبحا واحدًا في تصميم الله، في حين نجد في الوحدتَيْن السابقتَيْن نتيجةَ تلك الصيرورة. أمّا البنية الداخليّة في هاتَيْن الوحدتَيْن، فيلاحظ فيها الموازاة التامّة بين B وB'، إذ إنّ كلّ عنصر في الوحدة الأولى يقوم في الوحدة الثانية، والتعادل شبه التامّ بين الاثنين يبرز على خير وجه ما في كليهما من الفوارق.

١ ـ إن تركنا جانبًا العنصر الأوّل في كلّ من الوحدتَيْن («كما أنّ»/«كذلك») وهو دليل التوازي، بقي لنا عنصران متعادلان تمام التعادل، وهما العنصران ٢ و٤. فالعنصر الثاني في B، أي «الخبز الآتي من الأرض» يقابل تمامّ المقابلة العنصر الثاني في B': «أجسادنا». وفي منظور إيرينايوس هذه المعادلة التامّة مهمّة جدًّا. فأجسادنا والخبز الذي تقدّمه الكنيسة منبثقة من الخليقة، وهي، بمعزل عن أيّ كيان روحيّ آخر، المدعوّة لاقتبال الروح ولتصبح «روحانيّة». ذلك بأنّ الخبز يأتي فعلاً من الأرض، وهو «مأخوذ من

---

(١) ٣: ١٨، ١.

(٢) ٣: ١٧، ١. أطلب تعليق P. EVIEUX, *op. cit.* p. 27-29

الخليقة» (٥: ٢، ٢). أمّا جسدنا فهو أيضًا من الأرض وهو من الخليقة. ولا ينفكّ إيريناوس يردّد، على نحو ما ورد في الكتاب المقدّس «أنّ الله جَبَل الإنسان متّخذًا إيّاه من الطين» (٤: ١٤، ٢)[١]، وهل من شيء أرضيّ مثل الطين؟ وهذا التضامن الذي يبرزه إيريناوس هنا بين أجسادنا وحبّة القمح يؤكّد، في وجه تعاليم الهراطقة، اتّضاع كلّ إنسان في جذوره[٢]، وعلى العكس عظمةَ مصيره، عظمةً تفوقه بلا حدود.

٢ - ننتقل الآن إلى العنصر الرابع: «لا يعود خبزًا عاديًّا» (B) و«لا تعود قابلة للفساد» (B′). هاتان الجملتان هما القسم السلبيّ في التبدّل، أي التعبير عمّا لم يعد من كيان العنصر الأرضيّ. ذلك بأنّ الخبز لم يعد خبزًا عاديًّا، وأجسادنا التي هي «عادة»، أي بطبيعتها، قابلة للفساد، لم تعد كذلك. هناك عتبة تمّ عبورها مرّة نهائيّة[٣]، وعدم فساد أجسادنا أمر مكتسب للأبد، كما أنّ الخبز الذي «صار إفخارستيّا» لا يمكنه ألبتّة أن يعود خبزًا عاديًّا.

٣ - بالعنصر الثالث ندخل في العمليّة نفسها. وهنا ليست المطابقة تامّة، فالخبز «قَبِل الدعوة لله» (B)، في حين أجسادنا «تشارك في الإفخارستيّا» (B′). لِمَ ذلك؟ الجواب هو أنّ إيريناوس كان يشعر بأنّ الإنسان يعيش في الزمن وبالتالي هو بحاجة إلى أن ينمو قبل الوصول إلى الكمال. لذلك كتب وهو يلمّح تلميحًا واضحًا إلى الإفخارستيّا:

«إنّ مَن هو خبز الله، الخبز الكامل، قد أعطانا ذاته تحت شكل الحليب

---

(١) أطلب أيضًا ٣: ٢٢، ١ - ٢ حيث يعالج إيريناوس موضوع ولادة يسوع الإنسانيّة الحقيقيّة. ويُتيح له شفاء الأعمى منذ ولادته (يوحنّا ٩: يضع المسيح طينًا على عيني الأعمى) إعادة تأكيد هذه الحقيقة في وجه الفالنتينيّين (٥: ١٥، ٤). وقد قال إيريناوس في ٥: ١٦، ١: «تمّ صنع صورة آدم بواسطة هذا التراب الذي هو ترابنا».

(٢) نرى هنا تلميحًا إلى نظريّة الفالنتينيّين في أجناس البشر الثلاثة، وهم: الروحانيّون، والنفسانيّون، والهيوليّون. راجع ١: ٧، ٣ و٨، ٣. وكأنّي بإيريناوس يجد متعةً في التركيز على أنّ البشريّة (بمن فيها الفالنتينيّون) أرضيّة (هيوليّة) الأصل، ومن جهة ثانية على أنّ المسيحيّين (وهم من النفسانيّين في نظر الفالنتينيّين) لا يخجلون من أصلهم.

(٣) «لم يعد»، «لم تعد» وردتا في اللاتينيّة بالصيغة التالية: *jam non est, jam non sunt*، وباليونانيّة: οὐκέτι, μηκέτι وجميع هذه العبارات تشير إلى نقطة الانتهاء في مسيرة معيّنة. وعبارة «مرّة نهائيّة» تذكّر بالكلمة اليونانيّة ἅπαξ = مرّةً (واحدةً) التي وردت في عبر ٩: ٢٧ و١ بطرس ٣: ١٨ وحتّى يهوذا ٥.

كما يُعطى الحليب للأطفال - وكان ذلك بمجيئه بشرًا - لكيما نتغذّى، على نحو ما يتغذّى الطفل بواسطة الثدي، بغذاء جسده؛ فإذا ما ألفنا، بتناول هذا الحليب، أكْلَ كلمة الله وشُربه، أصبحنا قادرين على أن نحفظ في ذواتنا خبز عدم الموت وهو روح الآب» (٤ :٣٨، ١).

وهذا النصّ يتيح لنا فهم الفرق بين الجملتَيْن. فالإنسان - وجميع الجنس البشريّ - ينمو ويتطوّر في الزمن قبل إدراك الكمال. إلاّ أنّه ما من شيء أساسيّ وضروريّ للنموّ مثل الطعام، وهذا الطعام أُعطي لنا مرّة نهائيّة بمجيء الربّ «الخبز الكامل، خبز الله»، وأعطي لنا بحيث نستطيع «حفظه». بيد أنّه لمّا كنّا غير قادرين على حفظ خبز عدم الموت دفعة واحدة، توجّب علينا أن نألفه وأن نرضعه على دفعات صغيرة، على حدّ ما قاله مجازًا بولس الرسول وإيرينايوس[1].

فيليق إذًا بالخبز الآتي من الأرض أن يقبل، بواسطة الدعوة لله، «روح الآب» ويصبح مرّة نهائيّة «خبز عدم الفساد الذي هو روح الآب». كما يليق بأجسادنا الأرضيّة أن نألف شيئًا فشيئًا القدرة على حفظ خبز عدم الفساد هذا. لذلك إنّها تشارك في الإفخارستيّا، فتحمل في ذاتها بذار عدم الفساد[2] وتألفه[3]. ويستطيع إيرينايوس القول إنّ أجسادنا «لم تعد قابلة للفساد» لأنّها قبلت «رجاء القيامة».

٤ - ونصل هكذا إلى العنصر الأخير: «بل إفخارستيّا» (B) «ولأنّها قبلت رجاء القيامة» (B′). ويمكن الآن أن نفهم بسهولة عدم التطابق التامّ بين شطرَي هذا العنصر الخامس. في الوحدة B تبدأ العمليّة، وتتطوّر وتكتمل بالتمام. أمّا في الوحدة B′ فتبدأ عمليّة موازية، وتتقدّم نحو اكتمال لا شكّ فيه، سوى أنّ تلك العمليّة ما زالت سائرة، وهي آنيّة دائمًا أبدًا. فما يملكه الإنسان، باشتراكه في الإفخارستيّا، هو عربون القيامة التي التزم الله بها في سبيله، بواسطة ابنه، في الروح القدس. وبذلك يترك الله للإنسان كلّ المجال الضروريّ حيث

(١) راجع ١ قور ٣: ٢، وضدّ الهرطقات ٤: ٣٨، ٢.
(٢) إنّه بالطبع روح الذي يهب عدم الفساد.
(٣) راجع ٣: ١٧، ١.

تستطيع حرّيّته التحرُّك في تطوّر الزمن[1]. وكما أنّ الخبز، إذا ما قَبل الدعوة لله، أصبح، على الدوام، «إفخارستيّا مكوّنة من شيئين أحدهما أرضيّ وآخرهما سماويّ»، فكذلك الإنسان يملك على الدوام «رجاء القيامة». ومن ثمّة، على الإنسان أن يقرِّر: أو أنّه يخضع لله «وينتظر بالصبر من يد صانعه، الذي يعمل كلّ شيء في الوقت المناسب»، أن تدفعه إلى اكتماله؛ أو أنّه «يرفض فنّه ويبدي استياءه من أنّ (الله) صنعه إنسانًا»، فينبذ بذلك «فنّه والحياة»[2]:

«لأنّه أرسل ناسًا يدْعُون إلى العرس. إلاّ أنّ الذين لم يسمعوه حرموا أنفسهم وليمةَ الملكوت» (٤ :٣٩، ٣).

ز ـ الخاتمة

يمكننا منذ الآن أن نتصوَّر مدى أهمّيّة الإفخارستيّا في نظر إيرينايوس. ففي نصّ ٤ :١٨، ٥ نلمس بين السطور أفكاره المحبّبة تلوح على خلفيّة التناسق وتجعلنا ندرك ما فيها من عمق. وبنية النصّ المتناسبة المنسجمة لا علاقة لها بالرغبة في تنميق الأسلوب، بل بنيّة المؤلِّف أن يُظهر، حتّى في النصّ المكتوب، المتانة والتناسق في بناء إيمان الكنيسة.

الإفخارستيّا، في تفكير إيرينايوس، تعبّر «بسبيل مختصر» عن مجمل إيمان الكنيسة وإيمانه الخاصّ، إيمان يتغذّى بتعليم الربّ، هذا التعليم الذي نقلته كرازة الرسل وتلاميذهم. الإفخارستيّا هي الرمز الحقيقيّ للإيمان، وفيها تجتمع سائر حقائق هذا الإيمان. فيها يعلن المسيحيّ إيمانه بالله الخالق، الآب والابن والروح. ولئن كانت يدا الله «أي الابن والروح»[3] حاضرتين عند صُنع الإنسان وقتَ الخلق، فبهما أيضًا «يصبح الإنسانُ على صورة الله ومثاله»، لأنّ الإنسان «لم يُفلت قطّ من يَدَي الله»[4]. وبهاتين اليدين يتحوّل المسيحيّ

(١) راجع الفصول ٣٧، ٣٨، ٣٩ من السفر ٤، وقد خصّصها إيرينايوس للحرّيّة، لا سيّما الفصل ٣٩.
(٢) أطلب نصّ ٤: ٣٩، ٢.
(٣) أطلب ٤: المقدّمة، ٤.
(٤) ٥: ٦، ١، و١، ٣.

باشتراكه في الإفخارستيّا، ويقبل «رجاء القيامة». وفي الإفخارستيّا يعلن المسيحيّ أنّه كائن مخلوق في الزمن، يعيش في الزمن، مدعوّ إلى عدم الفساد للأبد، لكنّه متمتّع بالحرّيّة، وبالتالي سيّد مصيره.

وختامًا لدراسة هذا النصّ الأوّل عن الإفخارستيّا، نضيف أنّ إيرينايوس أجاد في إقامة البرهان على صحّة أطروحته إذ قال إنّ طريقة تفكير الكنيسة تتّفق مع حقيقة الإفخارستيّا في سائر أبعادها، وإنّ الإفخارستيّا تثبت طريقة تفكير الكنيسة. كما أنّه بيّن أنّ الإفخارستيّا الحقّ لا يمكن أن تقدّم إلاّ في الكنيسة، والأولى بمَن يختلف مع تفكير الكنيسة ألاّ يقدّمها. ذلك بأنّ مَن ينكر الوحدة والتناسق في التدبير الإلهيّ، ويقدّم الخبز والخمر في الإفخارستيّا، هو بمثابة مَن يشتم الآب الذي لا علاقة له بأيّ خلق ماديّ. ومَن يعترف بأنّ «الجسد صائر إلى الفساد ولا شركة له في الحياة»(1) ثمّ يشترك في الإفخارستيّا، فهو مهرّج يضحك على الناس. ومَن ينكر أنّ الإنسان صاحب حرّيّة، يجعل من الإفخارستيّا طقسًا سحريًّا يُضاف إلى الطقوس السحريّة الأخرى.(*)

---

(1) ٤: ١٨، ٥.

(*) سوف ندرس في قسم ثان نصّ ٥: ٢، ٣.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»











حوار مع المفكّر المصريّ
الدكتور فؤاد زكريّا(*)

* * *

للفلسفة موقعها
في حياتنا الفكريّة والثقافيّة العربيّة

س:

سيادتكم درّستم الفلسفة مدّةً طويلة في جامعة عين شمس، ثمّ أصبحتم رئيسًا لقسم الفلسفة في جامعة الكويت. فالفلسفة إذًا هي جزء لا يتجزّأ من اهتماماتكم. ما هو في رأيكم وضع الفلسفة عامّة وفي العالم العربيّ خاصّة؟

د. فؤاد زكريّا:

للفلسفة في العالم كلّه، وليس في العالم العربيّ فقط، وضعان: الفلسفة الرسميّة، أي مجموعة المفكّرين الذين يصِفون أنفسهم فلاسفة بالمعنى التخصُّصيّ للكلمة، أو أساتذة الفلسفة، وما يتّجه هؤلاء المفكّرون، ومدى تأثيرهم في المجتمع. وهناك الفلسفة بالمعنى الضمنيّ. ولا أقصد هنا الفلسفة التخصُّصيّة، بل الدور الذي يقوم به الفكر الفلسفيّ، أو المنهج الفلسفيّ، في مجالات كثيرة من الحياة الفكريّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للإنسان المعاصر. فلا بدّ هنا من التفريق بين هذين الجانبَيْن. ويجوز لي القول إنّ

(*) مفكّر مصريّ. تخرّج من جامعة عين شمس، وفيها نال الدكتوراه في الفلسفة بأطروحة عنوانها مشكلة الحقيقة (١٩٥٦). درّس الفلسفة في عين شمس عدّة سنوات، ثمّ انتقل عام ١٩٧٤ إلى الكويت حيث يرئس الآن قسم الفلسفة في جامعتها. أشرف في القاهرة على تحرير مجلّتَيْ الفكر المعاصر و تراث الإنسانيّة ويشرف الآن في الكويت على إصدار سلسلة «عالم المعرفة». له العديد من الكتب بين مؤلّف ومترجَم، كما أنّه يولي اهتمامًا خاصًّا بالقضايا العامّة والشؤون الثقافيّة.

الجانب الأوّل هو في انحسار على مستوى العالم كلّه. فوضع الفلاسفة في العالم لم يعد كما كان خلال القرن التاسع عشر. لقد كان القرن التاسع عشر غنيًّا بشخصيّات كثيرة، كان لها تأثير قويّ جدًّا، وكانت كلّ شخصيّة نجمًا من نجوم المجتمع الذي تعيش فيه، حتّى لو كان الفيلسوف يعتقد بأنّه لا يلقى ما يستحقّه من الاهتمام، لأنّ الجميع كانوا يعترفون به بعد موته، ويصبح مفخرة للبلد الذي عاش فيه. لقد انحسر هذا الدور الآن. لكنّ الجانب الآخر الذي نستطيع أن نسمّيه التأثير غير المباشر في الفلسفة - أي تغلغل الأسلوب الفلسفيّ وطريقة التفنيد الفلسفيّة في مختلف جوانب الحياة - هذا الجانب ازداد قوّة في عصرنا. ونستطيع أن نقول إنّ هذا الجانب قد مثّل دورًا لا يُستهان به في العالم العربيّ. لأنّ الفلسفة تتميّز بالقدرة على الرؤية الشاملة، والربط بين الظواهر التي قد لا يجد الإنسان العادي، أو حتّى العالِم المتخصّص في الميادين الأخرى، روابط أو علاقات بينها. فبهذا المعنى، أنا أعتقد أنّ الفلسفة قامت بدور كبير في العالم. ومَن يتأمّل، مثلاً، المفكّرين الذين يؤثّرون في التيّارات الفكريّة، في أوروبّا وأمريكا، يجد أنّ لهم صلة ما بالفلسفة، وأنّ المنهج الفلسفيّ كان له دور كبير في إعطائهم الأدوات التي تمكّنهم من تحليل الظواهر بطريقة أكثر تعمّقًا من غيرها، كما تمكّنهم من التركيب بين الظواهر لإيجاد علاقات غير ظاهرة بينها لأوّل وهلة. وهذا يساعد على فهمنا هذه الظواهر بوجه أفضل من السابق.

س:

هل تظنّون أنّ طغيان المنهج العلميّ التجريبيّ جعل الفلسفة تخسر في عصرنا الحالي؟

د. **فؤاد زكريّا:**

مهما طغى المنهج العلميّ التجريبيّ، سيظلّ له ميدانه الخاصّ. فمن الصعب مثلاً أن نحلّل موقفًا سياسيًّا بواسطة المنهج العلميّ التجريبيّ. ولكن لا شكّ أنّ العلم التجريبيّ يزحف ويكتشف أراضي جديدة كلّ يوم. بهذا المعنى، يمكننا أن نتحدّث عن طغيان. ولكن هناك ميادين لا يستطيع هذا المنهج، بأيّ حال من الأحوال، أن يوفّر لنا فيها الأسلوب الصحيح والسليم لمعالجة المشكلة. وهنا يكون للفلسفة دور، وأعني الفلسفة بمعناها الواسع، وليس بمعناها التخصّصيّ الدقيق.

س:

هل يمكنكم أن تشيروا إلى أشخاص في العالم العربيّ كان لهم تأثير على المجتمع انطلاقًا من دراساتهم الفلسفيّة، أو نجحوا في أن يخلقوا تيّارًا فلسفيًّا عربيًّا؟

فؤاد زكريّا:

طبعًا، في العالم العربيّ مجموعة من الأسماء لها دور فلسفيّ جيّد. ففي مصر هناك الدكتور زكي نجيب محمود، وفي المغرب محمّد عابد الجابري، وفي سورية مجموعة كبيرة مثل صادق العظم وغيره. وفي لبنان عدد أكبر. فشارل مالك نفسه كان فيلسوفًا، ولدينا رضوان السيِّد ومُطاع الصفدي وآخرون. هذا يدلّ على وجود شخصيّات كثيرة في العالم العربيّ لها علاقة مباشرة بالفلسفة. ونضيف إلى مَن ذكرت حسن حنفي ومراد وهبة وإبراهيم مدكور وناصيف نصّار وغيرهم. لكن الفكرة هي أنّ عددًا كبيرًا من المتخصّصين في الميادين الأخرى يستعينون كثيرًا بالفلسفة في أبحاثهم ويعتبرون ذلك من مواضع فخرهم، إذ يستشيرون الفلاسفة ويطعّمون أبحاثهم بأفكار فلسفيّة حتّى إنّه يصعب في بعض الأحيان التميز بين المتخصّصين وغير المتخصّصين. ففي النقد الأدبيّ مثلاً جابر عصفور وعزّ الدين إسماعيل وعبد المنعم تكّيمة وأمثالهم يعبّرون عن الكثير من الأفكار الفلسفيّة في كتاباتهم، وهم فخورون بذلك، ويحاولون الاقتراب باستمرار من الفلسفة. وينطبق الشيء نفسه على المؤرّخين، وحتّى على العلماء، فيقتبس كثير منهم عن الفلاسفة، ويقرأونهم قراءة جيّدة ويستوعبونهم. وهذا ما يدلّ على أنّ الفلسفة لا تؤثّر في أرضها الخاصّة وحسب، بل في أرض الآخرين، أرض التخصّصات الأخرى. وأنا لا أوافق إطلاقًا على المقولة التي تدّعي أنّ الفلسفة تتراجع في عصرنا.

س:

هل يمكن أن نقول إنّ هناك تيّارًا فلسفيًّا عربيًّا أصيلاً، وليس مجرّد اقتباس أو تأثّر بالمذاهب الوجوديّة أو الماركسيّة أو العقلانيّة الغربيّة؟ وهل يمكن أن نقول إنّ لدينا تيّارًا فكريًّا تولّد تحت تأثير الاحتكاك بالفلسفة الغربيّة؟

د. فؤاد زكريّا:

هذا السؤال مطروح دومًا: هل لدينا فلسفة عربيّة؟ وأوّل ردّ أسوقه على هذا السؤال هو: لماذا لا توجّهون السؤال نفسه إلى الكيمياء وتقولون: هل لدنيا كيمياء عربيّة؟ أو للطبّ الباطنيّ، ونسأل هل عندنا طبٌّ باطنيّ عربيّ؟ لماذا نتّهم الفلاسفة دائمًا أبدًا؟ على العموم إنّه من الواضح أنّ المرحلة الحاليّة من ثقافتنا بشكل عامّ هي مرلة انحسار، وبدون شكّ، منذ فترة، مقارنةً بالتقدّم العلميّ الذي حصل في البلاد الغربيّة، نحن متأخّرون. هذه ظاهرة، ولا مفرٌّ من الإقرار بها. وهذا لا يعيبنا كثيرًا، لأنّ ظروفًا معقّدة جدًّا أدّت إلى أن يسبقنا الغرب في كثير من الميادين: كالتكنولوجية، ومجموعة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة... إلخ. هذه العلوم هي جزء من تطوّر حضاريّ عامّ. والفلسفة ليست جزيرة منعزلة. إنّها تخضع لما تخضع له الحضارة التي تنتمي إليها. هذا أوّلاً. الأمر الثاني، يمكن أن نقول إنّ الردّ على هذا السؤال مستمدّ من الذي قلته في البداية، وهو أنّه علينا أن نميّز بين تأثير الفلسفة التخصّصيّة، وبين الفلسفة كمنهج للفكر. فلو أخذنا الفلسفة كمنهج للفكر، أعتقد بأنّها فاعلة في بلادنا. فكثير من المشتغلين بالفلسفة، مثل لويس عوض، كان ينمّي بعض أفكاره الفلسفيّة، ونجيب محفوظ لا تفهم أعماله الأدبيّة فهمًا كاملاً إلاّ في ضوء الخلفيّة الفلسفيّة، أي الفلسفة الفكريّة التي تربّى عليها. فإذا أخذنا المسألة بهذا المعنى الأوسع، نجد أنّ الفلسفة قد تركت أثرًا في المجتمع العربيّ. وكما قلت، لا يمكن أن نقول إنّ لدينا نظريّات تخصّصيّة. أعتقد أنّ وجود نظريّات من هذا النوع، أو عدم وجودها، يرجع إلى حالة معيّنة خاصّة جدًّا. فعصر النظريّات الكبرى كان في أوروبّا والغرب نفسه في فترة من الفترات. أمّا الآن فإنّ هذه المجتمعات نفسها قد تراجعت، لا بسبب التأخّر، بل ربّما لأنّ العصر اليوم لم يعُدْ يحتاج إلى هذا النوع من المذهب الشامل الذي يقدّمه الفكر. وتنطبق هذه المسألة بصورة أوضح على بلادنا العربيّة ومصر بالذات. فنوع المعارك التي يخوضها الناس الآن هو من نوع مختلف، أي هي معارك البقاء والحياة، الحياة أو الموت، أو أشياء من هذا النوع. ويمكن في مثل هذا الجوّ أن يصبح تكوين المذهب الفلسفيّ الشامل نوعًا من الترف لا يملكه المجتمع أو لا يستطيع السعي إليه. لذلك نجد أنّ الفلاسفة أنفسهم، أو أصحاب المذهب الفلسفيّ في أيّ

تخصّص، يوظّفون فكرهم لحلّ هذه المشكلات. ونلاحظ في السنة الأخيرة معركة فكريّة ضخمة جدًّا في العالم العربيّ شاركت فيها أكبر الشخصيّات، من فلاسفة وغير فلاسفة، لتحديد موقفنا من الديموقراطيّة مثلاً لمناسبة عمليّة غزو الكويت التي قام بها صدّام حسين. لقد أُثيرت قضيّة من هذا النوع؛ ولا يمكن أن نقول عنها إنّها قضيّة فلسفيّة كتلك التي أثارها هيجل أو شوبنهور، ولكنّها في الوقت نفسه قضيّة فكريّة تنتمي إلى صميم احتياجاتنا في هذا الزمن.

س:

هل يمكننا أن نقول إنّ الدكتور فؤاد زكريّا هو صاحب مدرسة في العالم العربيّ وفي مصر؟ وإذا كانت هذه المدرسة قائمة فما هو اتّجاهها؟

د. فؤاد زكريّا:

ما يحصل الآن، هو أنّ هناك أناسًا أصحاب تأثير؛ ولكن يندر أن تجد أي مفكّر أو أستاذ صاحب مدرسة بمعنى كلمة مدرسة. يمكن بعض الناس أن يتركوا أثرًا معيّنًا، ويحاول البعض الآخر أن يقتبس منه الكثير أو أن يسير في اتّجاه يتصوّر أنّه مشابه للاتّجاه الذي أخذه. لكنّ المدرسة الفكريّة ليست موجودة في حياتنا الثقافيّة المعاصرة. وهذا لا ينطبق على فؤاد زكريّا وحده، بل هي ظاهرة عامّة. فحتّى العقّاد، مثلاً، وهو شخصيّة من الشخصيّات الكبرى، لم يكوّن له مدرسة وكان أحقّ الناس في ذلك، لأنّه كان يقيم اجتماعات منتظمة جدًّا، - مرّة كلّ أسبوع - يحضرها عشرات وربّما مئات من التلاميذ المخلصين جدًّا له، ويدينون بالولاء الشديد لأفكاره، ويقرأون كلّ حرف يكتبه. لكنّنا حين نفكّر، لا نجد أنّ العقّاد قد ترك مدرسة فكريّة بالمعنى الحقيقيّ. وأنا أعني بالمدرسة الخلفاء المفكّرين: لا أن يقتدوا به، لأنّه من الخطأ أن نقول إنّ هؤلاء يسايرونه أو يقتدون به بشكل كامل، وإنّما أن يأخذه هؤلاء الخلفاء المفكّرون كمنطلق، وكلّ واحد يتجاوزه في نواحٍ معيّنة من الأفكار أو يكمّل الجوانب ذاتها، وهذا غير موجود. لا شكّ أنّ هناك مجموعة كبيرة جدًّا حتّى من بين المعاصرين، يدينون بالولاء الشديد للعقّاد، ويذكرونه بشوق وبشكل من أشكال التقديس، ولكنّهم لا يكوّنون مدرسة. فمعظمهم أتباع في منتهى الضعف، وهو بالنسبة إليهم، الإله المعلّم المسيطر... ولو قلنا إنّهم تلاميذ

بالمعنى الناضج، فهذا غير صحيح. ولا أظنّ أنّ المُلام على هذا الأمر هو المفكّر نفسه، بل الجمهور والتلاميذ والجوّ الثقافيّ الذي، هم جزء منه. الخطّ البيانيّ للثقافة في بلادنا هو في انحدار منذ أوّل القرن العشرين. وفي أيّ مجتمع يكون فيه الخطّ البيانيّ للثقافة منحدرًا بهذا الشكل، يصعب معه تكوين مدرسة فلسفيّة، وكأنّ الخطّ يجب أن يكون مستقيمًا أو صاعدًا حتّى يكون للمدرسة معنى. ففي بلادنا العربيّة كلّ شخصيّة تختفي نترحّم عليها ونؤكّد أنّها لن تعوّض، فيكون هناك إعجاب وتعبُّد لها، دون أن نقتدي بمنهجها، لأنّ الظروف نفسها، لا تسمح بتكرار ظهورها، أو بتجاوزها على يد مَن تأثّروا بها.

س:

هذا يصل بنا إلى السؤال الهامّ: ما هي القاعدة والأدوات اللازمة للمفكّر العربيّ حتّى يخلق فلسفة عربيّة؟

د. فؤاد زكريّا:

أنا لا أتصوّر أنّ المسألة يمكن أن تُعالَج على مستوى الفلسفة وحدها، بل على مستوى الثقافة العامّة للمجتمع، لأنّ الفلسفة هي تتويج لهذه الثقافة العامّة. الفلسفة تستوعب كلّ جوانب الثقافة في رؤية واحدة، نظرة بانوراميّة شاملة. فمن الصعب أن أعطي وصفة تضمن نجاح الفلسفة في تحقيق هذا الهدف، في الوقت الذي يكون فيه المجتمع متدهورًا ثقافيًّا وعلميًّا وتعليميًّا... فمدرِّسو الفلسفة اليوم يجمعون فكرة من هنا وأخرى من هناك ويؤلّفون بحثًا أو كتابًا ويكوّنون تلامذةً على هذا النمط لنيل شهادات الدكتوراه. فكيف يمكنني أن أعطي، في هذا الجوّ الثقافيّ العامّ، وصفة للفلسفة، لكي تظهر بنفسها؟

س:

منذ زمن بعيد والحداثة تُطرح كمشكلة. فما هي أسباب الفشل؟ ذلك بأنّنا مع كلّ جيل جديد نصعد إلى فوق ثمّ نتدهور فنعود كما كنّا! لماذا كُتب علينا هذا التدهور؟ لماذا تظهر أمور مضيئة في الوطن العربيّ ثمّ تختفي، ونعود إلى طرح أمور ظننّا أنّها قد حُسمت سابقًا؟

د. فؤاد زكريا:

أظنّ أنّ مفهوم الحداثة ذاته قد أُسيء فهمه كثيرًا في العالم العربيّ. ويمكن أن نقول إنّ سُمعته قد شُوِّهت. لأنّ هناك تيّارًا فكريًا كاملاً يقول إنّ الحداثة هي الاقتداء بالغرب. والحداثة بهذا المعنى، هي نوع من تشوُّه ثقافيّ لأيّ مجتمع من المجتمعات، ونوع من التقليد، والخروج عن الهويّة الأصليّة، والتنكُّر للذات الحقيقيّ... وبالفعل، تجد أنّ هناك كتابات في مختلف الميادين، منها الميدان الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وعدد كبير من الاقتصاديّين يتكلّمون عن الحداثة بمعنى أن تضع التقدُّم الغربيّ كنموذج لك، وتحاول أن تلحق به. ففي هذه الحالة نكون قد شوَّهنا حياتنا وفكرنا وكياننا. أنا أعتقد بأنّ هذا النوع من التعريف ليس ضروريًا أو أساسيًا، وليس جزءًا من ماهيّة الحداثة. الحداثة ببساطة، هي أن تعيش مع تيّار الصفّ الأوّل، مع تيّار التقدُّم أينما وُجد. ولذلك يجب أن يؤدّي وجود اليابان إلى مراجعة كلّ هذه الأفكار على المدى الطويل. لأنّ اليابان اليوم هي حداثة بأحسن معاني هذه الكلمة. وليس هذا خطأً. فحين تحاول أن تتّخذ من اليابان نموذجًا، لن تكون لاحقًا بالغرب، لأنّ اليابان هي من صميم الشرق. وفي شرق آسيا هناك أيضًا مجموعة من الدول التي ستصبح، عاجلاً أم آجلاً، نظائر لفرنسا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا وغيرها من الدول المتقدّمة، لا تقلّ عنها قوّة. يجب أن تأخذ حداثتك، أو جزءًا منها، من هؤلاء الناس. فالفكرة، أنّ في كلّ عصر من العصور، تشكّل مجموعة من المجتمعات الصفّ الأوّل في التقدُّم الصناعيّ أو في أيّ مجال آخر. وعندما نقول هنا إنّ الحداثة مهمّة، نعني أنّه يجب أن نضع لأنفسنا هذا المبدأ حتّى نجد مكانًا في هذه الطليعة. علينا أن نوجّه أنظارنا إلى حيث يكون التقدُّم في أعلى مظاهره. لو فُهمت الحداثة بهذا المعنى، لاتّضح لنا أنّ الحداثة ليست انسحاقًا أمام الغرب، وفَقْدنا لهويّتنا، وتقليدًا أعمى... خصوصًا أنّ اليابان كانت في وقت من الأوقات مقلّدة. وكان كلّ امتيازها في القدرة البارعة على التقليد. والآن، العالم كلّه يقلّدها. فيجب أن نعيد النظر في مفهوم كلمة حداثة، ونزيل عنها التشويه الذي لحق بها نتيجة الربط المتعسّف بينها وبين أنظمة الغرب.

س:

هناك مَن يفسّر سبب التطرّف يمينًا أو يسارًا على أنّه سبب اقتصاديّ، فما رأي سيادتكم؟

د. فؤاد زكريّا:

التفسير الاقتصاديّ هو عامل من العوامل لا يمكن تجاهله. ولكن التفسير الاقتصاديّ في حدّ ذاته لا يكفي لتعليل هذه الظاهرة. والدليل على ذلك، أنّه في مجتمعنا المصريّ، في أوّل السبعينات، وقبل ظهور هذه الموجة بشكل واضح، كانت المتاعب الاقتصاديّة ذاتها تؤدّي إلى أشكال أخرى من العمل السياسيّ غير التطرّف الدينيّ. أي أنّها كانت تولّد شيوعيّين أو ناصريّين... إلخ. وبسبب ظهور هذه التيّارات كانت المتاعب الاقتصاديّة أيضًا. وهؤلاء كانوا يفكّرون في علاج لهذه المتاعب، أو لديهم نماذج لعلاج هذه المتاعب. فما الذي جعل المشاكل الاقتصاديّة تتّخذ هذا الشكل بالذات في أواسط السبعينات؟ وما الذي جعل الناس يلجأون إلى التطرّف الدينيّ، بالرغم من أنّ التطرّف، لو نجح في حلّ بعض هذه المشاكل ـ وأنا أشكّ في ذلك ـ لا يستطيع حلّ مشكلة الحكم. لأنّه ليس لديهم أيّ فكر من أيّ نوع كان في هذا الميدان. ومع ذلك يرمي الناس بمصائرهم تحت أقدام المتطرّفين حتّى في الميدان الاقتصاديّ. هناك إذن عوامل أخرى لا بدّ من أن تؤخذ بعين الاعتبار. أنا شخصيًّا أقول إنّ البداية كانت في أواسط السبعينات، مع تزايد النفوذ السعوديّ في العالم العربيّ كلّه، وتزايد الأموال في يد السعوديّة بعد ارتفاع أسعار البترول، وقدرتها على تحريك جماعات وتمويلها بكفاية شديدة في مختلف بلاد العالم. ولا أستبعد أن يكون وراء هذه العمليّة أيادٍ أمريكيّة أو غير أمريكيّة كانت تتضافر مع السعوديّة في ذلك الحين. طبعًا الوضع يختلف الآن لأنّ المسألة فلتت من أصلها، تمرّدت على الأصل الذي أتت منه. لأنّ المتطرّفين شعروا بقوّتهم، وشعروا بأنّهم يمكنهم أن يفطموا ويتركوا الأمّ الحنون التي كانت ترعاهم مادّيًّا ومعنويًّا.

س:

ما هو تأثير حرب الخليج على الفكر في الوطن العربيّ والسياسات؟

د. فؤاد زكريّا:

على صعيد الحكومات، صارت تتحرّك بشكل علنيّ، فما كان يُعمل في السرّ صار علنًا. لقد سقطت الأقنعة ولم تعد الحكومات تخجل من القول «إنّ هؤلاء هم أصدقائي، وهؤلاء هم أعدائي». أمّا على صعيد الشعب، فأنا أرى أنّ حرب الخليج لم تقدّم لنا دروسًا بل مجموعة من المرارات، قدّمت الإحساس بخيبة الأمل الشديدة، فأدركنا أنّه كانت هناك أفكار لدينا، ولم تكن هذه الأفكار إلاّ خيالاً وتحليقًا في السماء. فعندما اختُبرت هذه الأفكار على أرض الواقع، تبيّن أنّها جوفاء، ولم تصمد وانقلبت إلى عكسها، بمنتهى السهولة. كلّ الأفكار المتعلّقة بالعروبة، والتضامن، والكفاح الشعبيّ، وحتّى الديمقراطيّة، كلّ هذا سقط. وسقط على المستوى الشعبيّ العاديّ وليس على مستوى الحكومات. فعندما نرى أنّ أكثر من نصف الشعب العربيّ يخرج في مظاهرات حماسيّة، ويصفّق لصدّام حسين، نكتشف أنّ كلّ التكوين السياسيّ، الذي كنّا نتصوّر أنّنا اكتسبناه، كان زائفًا وباطلاً. وكأنّنا نعود إلى البداية، من نقطة الصفر، فقد أثبت الوعي السياسيّ العربيّ قصورًا فاضحًا. ولم يحاول أحد حتّى الآن، أن يعترف بخطأه، أو يتنازل عن أيّ موقف أخذه خلال الأزمة.

س:

كيف ترى سيادتكم مستقبل العالم مع التغيُّرات التي حدثت في الاتّحاد السوفياتيّ. وما هو وضعنا كعالم ثالث على الخريطة الدوليّة؟

د. فؤاد زكريّا:

أنا ضدّ مسألة الهيمنة الأمريكيّة، وللعالم الآن قطب واحد. أنا أعتقد أنّ هذا تفكير مبنيّ على ما هو حاصل في لحظة معيّنة. ولكن على المدى الطويل، ستكون هناك أقطاب متعدّدة. وفكرة التطوّرات الأخيرة هي إزالة تأثير الجانب العسكريّ. أي لن يكون للقوّة العسكريّة، من الآن فصاعدًا، الدور المهمّ. أو لن تؤكّد القوّة العسكريّة أهمّيّة دولة من الدول. فإذا قبلنا أنّ نوع السيطرة في المستقبل سيكون ذا طابع علميّ أو تكنولوجيّ أو اقتصاديّ، علينا أن نعترف أنّه كلّما تقدّم الوقت، سيبرز منافسون جُدد في أوروبّا الموحّدة، وآسيا واليابان. لن يبقى هؤلاء في مكانهم. فعلينا إذًا أن نزيل مفهوم القطب الواحد على المدى

الطويل، لأنّ هذا المفهوم مستمدّ من مبادئ الحرب الباردة حين كان هناك تنافس بين اثنين، ومصارعة وملاكمة مستمرّة بين الاثنين، وأنا أعتقد أنّه لدينا ما يمكننا كعرب من تمكين أنفسنا. وتعود القضيّة إلى قضيّة حكومات لا تريد ذلك.

س:

في نظر سيادتكم، ما هي المشاكل الرئيسيّة التي تواجهنا في مصر والتي يجب أن نعالجها؟

د. فؤاد زكريّا:

المشكلة الرئيسيّة لدى مصر المعاصرة الآن هي مشكلة انعدام استقلال الإرادة المصريّة. كانت هذه المشكلة موجودة. ولكنّه إذا انعدم استقلال الإرادة في ظلّ احتلال أجنبيّ، فإنّ لهذا الواقع ما يبرّره. المشكلة الحقيقيّة تكمن في المرحلة التي يكون فيها انعدام استقلال الإرادة نابعًا منّا نحن وليس مفروضًا علينا من قوّة خارجيّة. من أهمّ أسباب فقداننا لهذه الإرادة، حالة الاعتماد الاقتصاديّ الكلّيّ على الآخرين: لا نستطيع أن ننتج ما يكفينا. يوجد اعتماد اقتصاديّ ملحوظ على الخارج، وهذا ينعكس على سلوكنا الرسميّ في كافّة الميادين. فلا ننتج بالقدر الذي يكفي احتياجنا، وفي الوقت نفسه، لدينا زيادة سكّانيّة. ليست الزيادة السكّانيّة مشكلة في حدّ ذاتها. المشكلة هي حين ننظر دائمًا إلى الزيادة السكّانيّة على أنّها جمل «مليون كلّ ٩ شهور» «حبا نوكّلهم منين». هذا التعبير في حدّ ذاته علامة من علامات الفشل. فعدم وجود مشروع حقيقيّ للتنمية في البلاد يعني أنّ هذه العقليّة تنظر إلى كلّ مولود جديد على أنّه «فم يأكل» وليس على أنّه «يد تعمل». فيترتّب على ذلك أن نستورد باستمرار أكثر من السابق، ونزيد من ديوننا. وينعكس ذلك سلبيًّا على قطاع التعليم. فهناك تكدُّس في المدارس والجامعات وليست هناك طريقة لترشيد التعليم حتّى يحافظ على مستوى جيّد مع وجود هذه الزيادة الكمّيّة في عدد المتعلّمين. فمنذ أوائل الخمسينات، عندما تزايد الكمّ في الطلبة، حدث تراجع كيفيّ، باستثناء بعض الأماكن.

ومن المشكلات الخطيرة أيضًا، الموجودة في مصر الآن، ذات الطابع

المعنويّ، هو انتفاء مبدأ مراعاة المصلحة العامّة، الذي يجعلني أتجاوز، كفرد، مصلحتي الشخصيّة المباشرة، ومصلحة عائلتي، لأوجّه جزءًا من طاقتي لأجل المصلحة العامّة. هذا المبدأ يكاد أن يختفي في مصر.

س:

في ختام هذا اللقاء المفيد والغنيّ، نتوجّه إلى سيادتكم بآخر سؤال. د. فؤاد يريد أن يوجّه نصيحة للشباب المثقّف. ماذا يقول؟

د. فؤاد زكريّا:

أعتقد بأنّ الشباب اليوم في محنة، وأنّ ظروفه أصعب من ظروفنا بكثير. فالشباب يواجه مشاكل لم نواجهها نحن في جيلنا على الإطلاق: مشاكل اقتصاديّة، واجتماعيّة... إلخ. ولكن، ما يهمّني في الأمر، هو الناحية الثقافيّة. فتكويننا العلميّ كان مختلفًا، لأنّه كان يسمح لنا بتطوير أنفسنا على نحو متواصل. وهذا لا يتوفّر لمعظم أفراد الجيل الحالي. ما أريد قوله لشبابنا، - مع إقراري بصعوبة الظروف التي يعيشونها - هو أنّ تقدّمهم الشخصيّ صار كالنحت في الصخر. ولكن لا يصحّ، لأيّ حال من الأحوال، أن يتوقّفوا، أي لا بدّ أن يبذلوا الجهد المضاعف ليفهموا هذا العالم، وما يحدث حولهم. أمّا مسألة الاكتفاء بقشور ثقافيّة، فهذا حرام وأنا أعتبره جريمة. لأنّ الغالبيّة العظمى من الشباب تعيش الآن على بعض الترجمات التي تصدر هنا وهناك وخصوصًا في لبنان، إذ إنّ ترجمات لبنان هي جرائم أكثر منها ترجمات. فلا بدّ أن يبذل الشباب مجهودًا للعودة إلى المنابع الأصليّة للثقافة. وكلمة المنابع الأصليّة للثقافة هنا مهمّة جدًّا. وبقدر الإمكان، أن يتخلّصوا من الثقافة السطحيّة الموجودة حولهم في كلّ مكان.

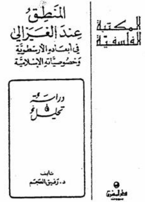
(حاوره الأب وليم سيدهم والأخ سامي حلاّق اليسوعيّان)*

(*) الأب وليم سيدهم مربٍّ يدرّس الفلسفة في ثانويّة اليسوعيّين بالقاهرة واللاهوت في معهد الدراسات اللاهوتيّة بالسكاكيني (القاهرة). - الأخ سامي حلاّق دارس في الرهبانيّة اليسوعيّة، مهندس ميكانيكيّ ومجاز في الفلسفة واللاهوت.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»


رسائل متبادلة
بين
الشيخ إبراهيم اليازجي وقسطاكي الحمصي
جمعها وحققها وقدم لها
الأب كميل حشيمه اليسوعي
محقق في الأدب المشرقي
دار المشرق ش م م
بيروت


الإمام أبو حامد الغزالي
القسطاس المستقيم
قدم له وحققه وأعاد تحقيقه
فيكتور شلحت
ملفنتير في الآداب من جامعة القاهرة
الطبعة الثالثة


المكتبة الفلسفية
المنطق
عند الغزالي
في أبعاده الأرسطوية
وخصوصياته الإسلامية
دراسة وتحليل
تأليف
د. رفيق العجم
دار المشرق
بيروت


تاريخ الزمان
لأبي الفرج جمال الدين ابن العبري
نقله إلى العربية
الأب إسحق أرملة
(مستشرقًا في مجلة المشرق ١٩٢٨-١٩٥٦)
قدم له
الأب الدكتور جان موريس فييه
صدر لمناسبة الذكرى السابعة والعشرين
١٢٨٦-١٩٨٦
دار المشرق ش م م

في أنّ المَلِك لا يستطيع أن يكون إنسانًا تامًّا
قراءة في «كتاب تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عديّ

الدكتور جِهاد حاتم*

إنّ الذين اهتمّوا بكتاب يحيى بن عديّ تهذيب الأخلاق اكتفوا بشرح بعض جوانبه دون أن يؤوّلوه أبدًا على وجه التقريب. والحال أنّ عمليّة التأويل تفترض فهمًا خاصًّا للنصّ وشيئًا من الابتعاد عن حرفيّته وسياقه الخطّيّ. وسنعرض هنا محاولة تأويليّة من هذا النوع تقف من التحليلات السابقة موقف المعارضة. والحقيقة أنّ ما سنحاول إثباته هو أنّ المَلك، في رأي يحيى، لا يستطيع أن يكون إنسانًا تامًّا، وهو الأمر الذي به يعارض يحيى أستاذه الفارابي.

بيد أنّ الظاهر يوحي بأنّ يحيى يقول بخلاف فرضيّتنا هذه. ففي رأيه أنّ الملوك هم أولى الناس بطلب التمام والنزوع إليه وأولهم في السعي الدؤوب إلى بلوغه لأنّهم الأنبل والأقدر(1). وفي مقام آخر، يطرح حالة الإنسان التامّ متى كان ملكًا(2).

سنرى كيف ينتهي هذا العرض، عبر الاندماج في جملة من القضايا، إلى فقدان طابعه التقريريّ، فيتحوّل إلى تدبير وقائيّ من جهة، وإلى نوع من

(*) رئيس قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت)

(1) راجع النصّ في كتابي يحيى بن عديّ وتهذيب الأخلاق، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ف ٣٢٩، ٣٨٠، ٣٨٢.

(2) ف ٣١٩.

الاختبار المضادّ للحجّة العامّة من جهة أُخرى. وأطرح في الملحق منهج القراءة بين الأسطر.

من الملائم إقامة تمييز مهمّ، على الصعيد المنهجيّ، بين التمام بحسب النوع والتمام بحسب الجنس. فما يصحّ في الملك لا يصحّ في عامّة الشعب، وما هو فضيلة هنا هو رذيلة هناك. ثمّة إذًا تمام خاصّ بنوع الملوك (كما هناك تمام خاصّ بالتجّار، بالرهبان. إلخ) يختلف عن التمام الخاصّ بالجنس البشريّ.

الفضائل والرذائل والأخلاق

في عداد الفضائل الخاصّة بالملكيّة، يذكر يحيى السخاء (لنيل رضى الشعب)[١]، الشجاعة (لأنّ الملك يعيش في خطر دائم)[٢]، وعِظَم الهمّة[٣]. لكن هناك فضائل تضرّ بالمَلِك مثل القناعة[٤]، وقول الحقيقة متى كان ذلك يتعارض مع مصلحته[٥].

أمّا لائحة الرذائل فمن العجيب أن نكتشف فيها أنّ بعض الرذائل هو فضائل ملكيّة مثل الشره[٦]، والخبث[٧]. ولنضف إلى هذا أنّ بعض الرذائل هو أكثر نتوءًا وإضرارًا عند الملوك منه عند الآخرين، مثل السفاهة والعنف غير المبرّرين[٨]، والكذب[٩] والجبن[١٠]، وصغر الهمّة[١١]، والغدر[١٢]. إلاّ أنّ الغدر لا يكون سيّئًا بالنسبة إلى الملك إلاّ متى كان (أو إذا كان) يراه الجميع. فإذّاك يفقد المَلِك ثقة الناس جميعًا به. وفي مكان آخر يوضح يحيى أنّ الملكيّة لا يمكن ممارستها بدون المكر والحيلة وقتل الأعداء[١٣].

(١) ف ١٥٥، راجع ف ف ٣٤١ ـ ٣٤٢.
(٢) ف ١٥٧.
(٣) ف ١٦٣.
(٤) ف ١٢١.
(٥) ف ١٥٠.
(٦) ف ١٧٣.
(٧) ف ٢٠٩.
(٨) ف ١٧٧.
(٩) ف ٢٠٧.
(١٠) ف ٢١٦.
(١١) ف ٢٢٣.
(١٢) ف ١٨٧.
(١٣) ف ١٥٢.

وفي لائحة الأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة وفي البعض الآخر رذيلة، يشير يحيى إلى أنّ مُجازاة المادح جيِّدة للملوك[1]، أمّا الزهد فلا[2].

ويتّضح هكذا أنّ بعض فضائل المَلِك هو في الواقع من صفات ممارسة الحكم. فكلّها وسائل تؤمّن استمرار استيلائه على السلطان، وتزيل المخاطر وتكسبه رضى الشعب أو الحاشية بقطع النظر عن العدالة أو الحقيقة. كما أنّ هناك فضائل أخرى كالشجاعة وقوّة الشكيمة، غير بعيدة عن الـ «فيرتُو» (Virtù) عند مكيافيلي. فلئن كان الشره مثلاً محظورًا على الجمهور دون الملك، إذ إنّ الثروة تحقّق له الجبروت واحترام الجميع، فلأنّه يشير إلى تمام خاصّ بِمَن يمسك بزمام السلطان ويرغب في تقويته دونما نظر إلى العدالة. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى مجازاة المادح (بل المفرِّط في أكثر الأحيان)، إذ إنّ غياب المدائح يحمل على الذمّ[3]، أي الانتقاد. ولا فرق، على ما يبدو، في نظر يحيى، سواء استحقّ الملك الطعن أم لا. فمن وجهة نظر مَن لا هدف له إلاّ ممارسة السلطان والاحتفاظ به، تبجيل الشخصيّة أفضل من الانتقاد. وأهمّ ما يهمّه هو المحافظة على السلطان والاحتفاظ به[4].

ولئن كان يحيى، من جهة أخرى، يوصي الملك الطامح أنّ التمام بطلب النقد كي يعرف مساوئه ويصحّحها[5]، فمن الأكيد أنّ هذه التوصية راجعة إلى وجهة نظر أخرى، وجهة نظر الخير في ذاته. وليس هناك من تناقض إلاّ إذا اختلط مستويّا التمام الجنسيّ والنوعيّ.

المَلِك ضحيّة التقريظ

فالحقيقة أنّ المَلِك هو أولى ضحايا التقريظ الذي لا ينفكّ يغذّيه، لا عن ضعف في الطبع، بل عن عيب ملازم للوظيفة الملكيّة، ولا يمكنه الخلاص أبدًا

---

(1) ف ف ٢٣٣، ٢٣٧.
(2) ف ٢٤١.
(3) ف ٢٣٧.
(4) راجع ف ف ١٤١، ٢٤١.
(5) ف ٣٩٨.

من هذا. ذلك أنَّ معرفةَ المَلِك نواقصَه الشخصيَّة - وهنا يقع حجر الزاوية في عمليَّة التحوُّل الأخلاقيّ عند يحيى[1] - صعبة عليه لأنّ الشعب والحاشية يخفيانها عليه وراء الإطراءات الكاذبة، عن تفريط[2] وخوف[3]. فإذا بالعاقبة قاطعة: «فعيوب الملوك أبدًا خفيَّة عنهم»[4]. وبإمكاننا الاستنتاج من هنا أنَّه، في سلّم التمام الأخلاقيّ، يحتلّ الملك، في الواقع، درجة هي من أدنى الدرجات. وبجهله نواقصه، لا يسعى إلى التخلّص منها وبالتالي لا يسعى إلى التمام. بل إنَّه يراوح بين طبقتَيْن من الناس هما: الأشرار الذين لا يتورَّعون عن التباهي بشرّهم[5]، والذين كانوا يصحّحون عيوبهم لو أخطروا بها[6]. وهذه الحالة الأخيرة هي، كما رأينا، ممكنة من حيث المبدأ ولكنَّها شبه مستحيلة عمليًّا بالنسبة إلى الملك. ذلك أنَّ الرغبة في اعتلاء رأس الدولة - بقطع النظر عن جميع الوسائل المستعملة للحصول على ذلك والاحتفاظ به - تنمّ عن تكبُّر لا حدود له وتعبُّد للمجد الفاني. في الفقرة المخصّصة للتكبُّر[7] نجد الإعجاب بالذات إيّاه مدفوعًا إلى حدود النرجسيَّة وقد كشف يحيى لاحقًا النقاب عن وجوده عند الملك[8]. والحال أنَّه عندما نقرأ في التحديد العامّ للإنسان التامّ أنَّه يحتقر المراتب العليا[9]، يمكن الاستنتاج أنَّ الملك هو والإنسان التامّ على طرَفَي نقيض.

المَلِك عيوبه غير مستترة

زد على هذا أنَّ الملك يتخيَّل أنَّ عيوبه مستترة على رعاياه. والحال، أنَّ الناس، بوجه العموم، يتهافتون على اكتشاف مساوئ الآخرين - بسبب عيوبهم

(١) ف ٢٤٥.
(٢) ف ٣٩٤.
(٣) ف ٣٩٦.
(٤) ف ٣٩٧.
(٥) ف ٣٣.
(٦) ف ٣٨.
(٧) ف ف ١٩٦ - ١٩٩.
(٨) ف ف ٣٩٠ - ٣٩١.
(٩) ف ٣١٦.

الخاصّة التي تحطّ من قدرهم في نظرهم الشخصيّ[١] - وبالتالي يتدافعون كالبواشق حول المَلِك لكشف عيوبه. فإذا بهذا الأخير، مثل المَلِك العاري في قصّة أندرسن، مكشوف، بفعل هذا الفضول المنحرف، بينما هو يتخيَّل أنّه، بفعل جبروته، في منأى عن لسان السوء[٢]. وبما أنّه عاجز لذلك عن معرفة نفسه وتهذيبها، فمن الضروريّ أن يظهر المَلِك بمظهر الكائن الأكثر شرًّا في المملكة.

وهذا يستتبع أن يكون وعي الملك لذاته، هذا الوعي الذي لا يعرف حدودًا، غير قادر على الانعكاس على ذاته، ولا على التعرُّف إلى ذاته. ومن أجل المزيد من الدقّة، فهو بحاجة، كي يعرف نفسه كما هو، إلى مناقِض شريف عليه أن يشكره في المناسبة[٣]. فهو إذًا بحاجة إلى الفيلسوف، ولكن بما أنّه محاط بأناس خائفين ومنحرفين، فالصورة التي يعكسونها له عن نفسه هي خاطئة وتبقى كذلك.

إنَّ رسالة فِينِلُون إلى لويس الرابع عشر، تؤكِّد العديد من جوانب نقد يحيى. ذلك بأنَّ فينيلون يعرِّض بالتقريظ الموقع بالمَلِك[٤] ويندِّد بالخلط بين نوع من المجد الشخصيّ الزائف وبين الخير الشامل. فالمَلِك يعيش «كما لو أنَّ له عِصابة مميتة على عينيه»[٥]، ويغذِّي هذه الغلطة التي تؤدِّي به إلى الضياع. وقد كتب فينيلون الكلام التالي الذي يمكن أن يكون بقلم يحيى: «الجميع يرون ذلك ولا أحد يتجاسر على جعلك تراه»[٦]. فالخشية تتَّحد والتقريظ لدفع المَلِك إلى الضلال والهلاك.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ عيوب الإنسان كائنًا مَن كان ليست، في رأي يحيى، مفضوحة جميعها بالضرورة. فمنها ما يبقى سرًّا - ولكن بحدود أقلّ ولا ريب عند الملوك الذين حياتهم الخاصّة شائعة أمام الجميع. فمرّة جديدة يظهر

(١) ف ف ٣٧٠ - ٣٧٢.

(٢) ف ف ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٣) ف ف ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٤) Fénelon, *Oeuvres*, I, Paris, 1983, p.544

(٥) م.ن. ص ٥٤٨.

(٦) م.ن. ص ٥٤٨.

التعارض ساطعًا بين المَلِك الذي يتوهَّم أنَّ عيوبه غير معروفة والإنسان التامّ الذي تستحوذه القناعة بأنَّه ما من عيب يمكن إغفاله[1].

ومن جهة أخرى، من شأن الجبروت والثروة أن يتيحا الفرصة أمام ترجمة بعض النوازع أفعالاً في حين كان يمكنها، لولاهما، أن تبقى في حالة الكمون[2].

الرئاسة الذاتيَّة والرئاسة المكتسبة

على هامش هذا الكلام حول الجبروت المكتسب بفعل الثروة، يدخل يحيى تمييزًا جوهريًا بين الرئاسة الذاتيَّة، أي الناشئة بالطبع، والتي يتَّصف بها الإنسان التامّ، والرئاسة المكتسبة، وبالتالي العرضيَّة[3]، المتجسِّدة، تجسُّدها الأقسى، في المَلِك.

إنَّ هذه السيادة على الذات، ذات النفحة الرواقيَّة الواضحة، تشكِّل الهدف الأسمى للأخلاقيَّة الماثلة عند يحيى، أي للجانب الظهوريّ البحت منها. فعلى الإنسان أن يبدأ في ممارسته الفضائل بجعل نفسه مستحقًّا لها[4] ويتشبَّع بالعلوم العقليَّة كي يتمكَّن من تسلُّم زمام نفسه والسيطرة على خلقه[5].

فهذه الرئاسة الذاتيَّة تجعل من الإنسان الكامل رئيسًا بالطبع كما يقول يحيى في مقطع يتعلَّق بالملوك. إذا كان الملك إنسانًا كاملاً، يكون ملكًا بالطبع، وإلاَّ كان ملكًا بفعل القوَّة[6]. وهكذا فكلّ ملك معرَّض للاتِّهام بالاغتصاب. فوحده الإنسان التامّ له الحقّ في لقب الملك. ولكن مفهوم المِلك هنا يخسر دلالته الحصريَّة على مجرَّد الحكم، ليرتبط بالدلالة على العدالة.

---

(١) ف ٣٦٩.
(٢) ف ف ٢٥٠ - ٢٥٢.
(٣) ف ٢٥٤.
(٤) ف ١١٦.
(٥) ف ٢٩٥.
(٦) ف ف ٣٨٤ - ٣٨٥.

فالمجال مفتوح أمام الاستنتاج التالي: إذا كان متعذّرًا على المَلِك أن يصير إنسانًا تامًّا، فالإنسان التامّ الذي يصبح ملكًا يكون ملكًا بالطبع (إنَّ بالإمكان استنباط هاتين الوجهتَيْن من كلام ليحيى في مقطع[1] يتناول حالة المَلِك الذي يريد أن يصبح إنسانًا تامًّا، كما في مقطع آخر[2] يتناول حالة الإنسان التامّ الذي يكون ملكًا). أن يكون متعذّرًا على المَلِك أن يصبح إنسانًا تامًّا، فهذا ما تكثر حوله الأمثلة وقد ذاق أفلاطون الأمرَّيْن من تجربته. أمّا الحالة الأخرى، فدعمها بالأمثلة أصعب. وبالإمكان تصوُّر أوضاع يدفع القدر فيها (الحظّ، المولد....) أشخاصًا فاضلين وحتّى فلاسفة مثل مرقص - أوريليوس إلى تبوّؤ سدّة الرئاسة دونما حاجة إلى الانحطاط في سبيل طلبها ولا حتّى الرغبة فيها، دونما تصاغر من قبلهم في سبيل الاستيلاء عليها أو تعرُّض للفساد من جرّائها، وذلك بفضل قدرتهم الحادّة على النقد الذاتيّ واستهانتهم للسلطان. إنّنا هنا أمام حالة قصوى هي أبعد من أن تكوّن نموذجًا قائمًا بذاته، وهي في الحقيقة متناقضة. حتّى إذا ما قضى الحظّ بأن يتجسّد المفهومان في فرد، فهو لا يستطيع أن يعايشهما بصورة متناغمة، وبديهيّ أنّ يحيى لا يقول شيئًا من هذا القبيل صراحة. غير أنّه ينعت رئاسة الإنسان التامّ بالحقيقيّة[3] وهو ما يفضي إلى اعتبار الأخرى مزيَّفة. وفي مطلق الأحوال، لا يستطيع يحيى، بشكل معقول، الاتّكال على صدفة سعيدة كي يتحقّق هذا المثال. وإذا كان من غير الممكن إنتاج هذا المثال عقليًّا (أي بالتالي، إذا كان مستحيلاً على المَلِك أن يصير إنسانًا تامًّا)، فمردّ ذلك إلى عدم وجود علّة كافية بل مجرّد علّة عرضيّة كي يصبح الإنسان التامّ ملكًا.

بالإمكان أن نراهن أنَّ الإنسان الفاضل الذي هو دون التام سوف تفسده ممارسة السلطان. أمّا في الحالة القصوى التي يكون فيها الإنسان التامّ ملكًا يصعب، للبداهة، تصوّر انحطاطه إلى درك الفساد بفعل ممارسة السلطان. وفي المقابل، يكون حكم البلاد نفسه بالنسبة إليه مهمّة ثانويّة، بل

(١) ف ٣٨٩.
(٢) ف ٣١٩.
(٣) ف ف ٣٢٩ - ٤٠١.

عثرة من عثرات سبيله، لا يمكنه تحمّلها إلاّ إذا كان محتقرًا للملكيّة الخاصّة[1]. وإذا ما رجع الأمر له، ضحّى بها بطيبة خاطر إلاّ إذا اعتبر على غرار مرقص أوريليوس أنّ من المترتّب عليه الاضطلاع بواجبه، «بمهمّته كإنسان»[2]، حيثما رمت به الطبيعة[3]. إذا كان العمل ضروريًّا، فالإنسان التامّ يتجرّد عن ثمار عمله. ويقول: «أحبب المهنة التي تعلّمت وارتح إليها. وفي ما عدا ذلك، عش حياتك كإنسان يتّكل بكلّ جوارحه على الآلهة حين يتعلّق الأمر بنفسه ولا يكون طاغية على أحد ولا عبدًا لأحد»[4]. وقد عاش مرقص ـ أوريليوس أمبراطورًا ما كان بوسعه أن يعيشه في وضع إبيكتيتوس. وهو يجسّد، في هذا الصدد، مثال الإنسان التامّ. وممّا يلفت النظر أنّه في المقابل يناقض بعض الفضائل الخاصّة بالملك إذ إنّه أهمل سمعته الشخصيّة وفشل في دوره كزوج.

إن احتقار المَلِك = الإنسان التامّ للملكيّة يذكّر بحكم لأفلاطون مفاده أنّ الدولة يسوسها خير سياسة مَن كان غير راغب في الحكم، بينما حكم مَن تحرّق شهوة للحكمْ وطلبًا له يؤدّي بالدولة إلى الهلاك[5]. فالفارق ساطع هنا بين التمام بحسب الجنس والتمام بحسب النوع. وفضائل المَلِك بالمعنى الشائع تتنافى مع مقوّمات الأخلاق أي مع المشروع الأخلاقيّ للإنسانيّة. وخلاصة القول إنّ المَلِك الذي يصف يحيى حبّه للسلطان والذي لا تستهدف فضائله إلاّ مدّ ملكه بمقوّمات الاستمرار ليس المَلِك = الإنسان التامّ الذي يحتقر الملكيّة.

الإنسان التامّ رئيس وملك في مملكته الخاصّة

وعلى صعيد آخر، ليس قول يحيى إنّ الإنسان التامّ هو رئيس بالطبع، يشير إطلاقًا إلى الملك. فالإنسان الذي ينشد التمام لا ينبغي أن يصير ملكًا. فهذه ليست فضيلة تتوّج سائر الفضائل. إنّ الإنسان التامّ رئيس وملك في

(١) ف ٣٩١.

(٢) مرقص- أوريليوس، خواطر ١/٥.

(٣) م.ن. ٢٩/٩.

(٤) م.ن. ٣١/٤.

(٥) أفلاطون، الجمهوريّة، ٥٢٠ ت.

مملكته الخاصّة التي هي كينونته وهو يستمدّ جلاله من نبل نفسه كما يمارس حكمه على ذاته بصورة خاصّة. هذه هي «الرئاسة الحقيقيّة»[1] بينما الملكيّة هي الرئاسة المزيّفة.

وباستطاعتنا أن نعيد النظر في قول يحيى الآنف الذكر في بداية هذه الدراسة: إنّ الملوك هم أولى الناس بطلب التمام والنزع إليه وأوّلهم في السعي الدؤوب إلى بلوغه لأنّهم الأنبل والأقدر[2]. فإذا ما نظرنا إلى هذا القول عن قرب، تبيّن لنا أنّ سياقه جداليّ في صميمه ونقديّ. وقد سبقه هجاء طويل للذّة والرغبة الشهوانيّة. يبدأ يحيى بتسليط الضوء على الصعوبة في التخلّص من هذه الميول ويضيف أنّ العدول عنها وتهذيب النفس هما، عند الملوك، أكثر وعورة إن [illegible] مستحيلَيْن، لكثرة التجارب التي يتعرّضون لها ولشدّة تنوّعها[3]. ويبدو أنّ يحيى يتلذّذ في تعميق الهوّة بين ما يتطلّبه من الملك وبين ما يقدر الملك على القيام به. وليست الغاية من ذلك من أجل مزيد من القدرة على الإجهاز عليه فحسب، بل أيضًا من أجل التنديد بالمفهوم الخاطئ للتمام الذي تتغذّى منه الملكيّة.

يبدو أنّ يحيى يسلّم للمَلِك باستعداد أكبر للتمام، عبر نوع من عدوى الجبروت والعظمة الكلّيانيّة مع كبر النفس وذروة الفضيلة. والحال، أنّ الهجاء السابق يبيّن شبه الاستحالة لأمر كهذا. فإلى مختلف الأسباب التي سبق توسيعها بالنسبة إلى إخفاق الملك على طريق الفضيلة، لنضف السبب المتأتّي، وللمفارقة، من نبله أو قل من نبله المزعوم. وبالإمكان أن نستنتج من فكر يحيى أنّ الملكيّة ليست فضيلة بذاتها. صحيح أنّ هناك فضائل خاصّة بالملكيّة كالشجاعة وكبر النفس، لكن الملكيّة نفسها لا تزيد من فضيلة إنسان، وممارسة السلطان تسوق إلى قضاء حياة فاسقة.

(١) ف ف ٣٢٩، ٤٠١.

(٢) ف ٣٢٩.

(٣) ف ٣٢٨.

سمات التعالي والتقديس في الملكيّة

ولكنّ في الملكيّة شيئًا ما له سمات التعالي والتقديس اللذين يفرضان نفسيهما فرضًا. فهي شيء رفيع يجتذب نحوه كلّ قيمة. والملك بالفعل يبدو وكأنّه شبيه بالله (instar Dei). فوظيفته قريبة من الأبوّة إذ إنّ عليه أن يحبّ شعبه - ويحمي يوحي ضمنًا بأنّ هذه ليست الحالة السائدة[1]. يضاف إلى هذا، أنّه بفعل موقعه في جسم الدولة، يحتلّ موقع العقل في التشكّل البشريّ - أو لنقل في سبيل مزيد من الدقّة، موقع الـ ἡγεμονικόν [2]. فمن كلّ صوب تتدفّق نحوه القيم الإلهيّة التي تسبغ عليه صفات الجلالة والتقديس[3]. غير أنّ الشبه هنا رجس والتقديس اغتصاب. إنّه يحتلّ المقام الموازي لمقام العقل، لكن بدون وجه حقّ، ومن هنا يحقّق الانقلاب المفسد الذي تحدثه في التشكّل البشريّ النفس الغضبيّة حين تغضب محلّ النفس الناطقة وتسيطر عليها[4].

محبّة الغلبة

ندرك هنا معنى هذا الانقلاب في مجاله العمليّ. إنّ محبّة الغلبة، وهي من صفات النفس الغضبيّة الأساسيّة[5] التي تتلاقى مع صفات أخرى فيها مثل حبّ الترؤّس[6]، لمبيّنة، بشكل خاصّ، لجوهر الملكيّة. فكلمة «غلب» التي قد تعني «خدع»، تدلّ غالبًا على الانتصار والسيطرة والتسلّط. ولربّما نجد معنى أدقّ بالنسبة إلينا. ففي تلخيص الفارابي لنواميس أفلاطون، نجد «الغلبة»

(١) ف ٣٦٠.

(٢) أي القيادة، ولهذا المفهوم معنى خاصّ في الفلسفة الرواقيّة ويدلّ على الموقع الحاكم في النفس ولهذا كان بعض الرواقيّين يماثلونه بالعقل (مثلاً خالكيديوس، تفسير طيماووس، ٢٢٠).

(٣) نقرأ مثلاً في كتاب التاج في أخلاق الملوك المنسوب إلى الجاحظ ص ٢: «إنّ الله (عزّ وجلّ) لما خصّ الملوك بكرامته، وأكرمهم بسلطانه، ومكّن لهم في البلاد، وخوّلهم أمر العباد، أوجب على علمائهم تعظيمهم وتوقيرهم وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم. فقال في محكم كتابه: «وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات». وقال عزّ وجلّ: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم».

(٤) راجع يحيى بن عديّ وتهذيب الأخلاق، ص ٣٣ - ٣٦.

(٥) ف ٧٥.

(٦) ف ٣٥٦.

كمرادف لـ νίκη في جملة أفلاطون: «إنَّ الدول الكبيرة هي التي تغلب بالسلاح الصغيرة منها وتستعبدها»[1]. والأفضل من ذلك أنَّ τυραννος[2] ترجمتها «المتغلّب»[3]، و τυραννίς[4] ترجمتها «تغلّب»[5]. إذًا إنَّ محبَّة الغلبة في مجال العمل ليست سوى الطغيان، بمعناها السياسيّ، مع موكبه المشؤوم من المآسي والظلم[6].

فالكفاية الذاتيّة الإلهيّة، يريد الملك أن يقلّدها ويصبح سيّدًا بفعل جبروته. والقواعد التي عليه التقيُّد بها هي القواعد التي تمكّنه من تحقيق السيطرة على الآخرين، وعلى الأجسام السياسيّة والأحداث. ما من شيء هنا له رنّة العقل في الحقيقة. غير أنَّ هناك شيئًا يبذل قصارى الجهد لمسخه. إنَّ الملك ينمّي [illegible] ـنة المظهر التشابهيّ مع الله. عند الفارابي إنَّ على ملك المدينة الفاضـ[illegible] ـتحاد بالله بواسطة العقل، وإذًا أن يكون فيلسوفاً ونبيًّا في آن[7]. ولكن كم من الأضرار تنجم عنه إن لم يكن كذلك وهو يدَّعيه.

إنَّ هذا القرب الزائف يخدم الملك ويسيء إليه في آن. فهو يستفيد من التطابق في وعي الشعب بين صورة الملكيَّة وصورة الألوهيَّة. ويحصل هنا تداخل ما بين هذه الصورة المزدوجة ومادّة الملكيَّة: تمسك الأنانيَّة المتحدِّرة من مادّة الملكيَّة بالمقدَّس، وتستملكه فتؤلّه ذاتها.

إنَّ الملك ينتفع من التقديس ولكن هذا الشبه يطرحه كنموذج للفضيلة، بينما هو بعيد عن هذه النموذجيَّة كلّ البعد. فهذه تتطلَّب منه تمامًا لا يمكنه بلوغه.

---

(١) أفلاطون، النواميس، ٦٣٨ب؛ راجع الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون ص ١٤/٨. ونجد في ترجمة حنين بن إسحق لكتاب جالينوس، جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعيّ (ص ٩/٣٣) تعبير «محبّ للغلبة» مرادفًا لـ φιλόνικος (طيماوس ٧٠ آ).

(٢) أفلاطون، النواميس ٧٠٩ج.

(٣) الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، ١٧/٢٢.

(٤) أفلاطون، النواميس ٧١٠ ت.

(٥) الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، ١٦/٢٢.

(٦) راجع دراستنا حول الطغيان والانقلاب في *l'Echarde du mal dans la chair de Dieu*, Paris, Cariscript, 1987, Ch.I.

(٧) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

ومهما ارتقى، إذا ما أراد ذلك واستطاع، فهو عاجز عن بلوغ حالة من الاستقرار، إذ إنّه مدفوع بفعل صورة مصوِّره نحو ما هو أبدًا أسمى من كلّ الغايات والفضائل[1]، وبفعل مادّة مصيره، مشدود في اتّجاه معاكس. فالملك، في نهاية النهايات، مدعوّ بشدّة، صعودًا، إلى استهداف ما هو وراء الملكيّة، عبر التسليم بسيادة الله، وهو مدعوّ، أفقيًا، إلى الاستقرار في الرضى عن الذات وعبادتها. وبما أنّه لا يرتضي حالة وسيطة من الفضيلة، فهو يغور في الانفصام والضياع. وقد يتّفق له، شخصيًا، ألاّ يحقّق هذا التناقض أو يعانيه أو يقع تحت وطأته. ولكن مفهوم الملك ـ الإنسان التامّ هو الذي يخرج نتفًا مبعثرة من هذا التجاذب. إذا كان تأويلنا هذا مصيبًا، فهو يقودنا إلى القول بنقد ضمنيّ، من قبل يحيى، لمؤسّسة الخلافة بالذات.

وباستطاعتنا استنباط أنّ الملك أقرب ما يكون إلى الملحد، إن لم نقل إلى المتصدّي لله. ففي سياق كلامه عن الزهد يقول يحيى إنّ هذه الفضيلة ضروريّة في مَن «يرغّب الناس في المعاد والبقاء بعد الموت»[2]، ويزيد أنّ هذا الخلق غير مستحسن من قِبَل الملوك[3]. والأرجح أنّ المقصود هنا أنّ الملكيّة تنتمي إلى أفق ذهنيّ وماورائيّ يختلف عن أفق الزاهد، فلا شكّ أنّ مملكة الملك هي زمنيّة أرضيّة، وأنّ المعاد لا ينتمي إلى اهتماماته الفعليّة وقد أراد أن يتملّك من الكون ما استطاع لتحقيق مآربه الأنانيّة. فهو إذًا يريد أن يكون إلاهًا على الأرض، وهكذا مشروع لا يمكن تحقيقه دون أن يتصدّى الملك لله، إن ليس بالقول، فالبفعل[4].

بقدر ما يعلو الإنسان هكذا يزداد محذور السقوط الخطير وقد سابق يحيى مرّتَيْن أنّ الغلطة المرتكبة من قِبَل الملك هي أفظع بكثير من تلك الصادرة من أيّ كان من الرعيّة. فلا ينبغي أن يكذب «لأنّ اليسير من النقص يشينه»[5]. إنّ الملك هو أوّل مَن يستحقّ أن يكون تامًّا بسبب نبله، ولكن «ما أقبح

(١) ف ف ٣٨٧، ٤٠١

(٢) ف ٢٤٠.

(٣) ف ٢٤١.

(٤) راجع *L'Echarde du mal dans la chair de Dieu*, ch. I, V.

(٥) ف ٢٠٧.

بالشريف العظيم القدر أن يكون ناقصًا[1]. صحيح أنّ هذا التحذير تدعمه الحكمة القائلة: corruptio optimi pessima (إنّ فساد الأفضل هو الأعظم) والتي يسوقها يحيى إذ يعتبر أنّ «فعل الشرّ قبيح، وخاصّة ممّن قد جمع الفضائل»[2]. وهذا الكلام ينطبق حتّى على الناس التامّين ـ والملوك ليسوا من طينتهم. وها هي ثانية معادلة مطروحة بدون قاعدة ماديّة وهي في غير صالح الملكيّة. بما أنّ الملوك قائمون في ذروة السلّم، فمفترض بهم أن يكونوا الأكثر فضيلة. وبما أنّهم خلاف ذلك فهم يحتلّون الدرك الأدنى.

إنّنا هنا أمام لعبة نور وظلال تقف فيها الحقيقة مسحورة فيما اللاكينونة تتبرّج بزيّ الكينونة في معرض المفاخرة، كما يظهر فيما مَن يصل إلى رأس الدولة نفسه في صورة الفضيلة بينما هو يخفي في داخله عشًّا للأفاعي. فالحقيقة لا تلبث، في نظر يحيى، أن تظهر، إن لم يكن للشعب ـ الذي يتربّص للعيوب ويدينها ـ فعلى الأقلّ للإنسان التامّ الذي يعرف الكينونة. إنّ الملك يحمل خاتم غيغيس[3]، ولكن الخاتم لا يلبث أن يقع من إصبعه.

الفيلسوف هو الإنسان التامّ

يظهر الإنسان التامّ كأنّه عكس المَلِك. وأوّل مَن يمكنه أن يكون بهذه الصفة هو بلا ريب الفيلسوف، بسبب الطابع العقلانيّ للتحوّل عند يحيى. وحده الفيلسوف يمارس حقًّا هذه السيطرة للنفس الناطقة على النفس الشهوانيّة والنفس الغضبيّة، إضافة إلى سيطرة العقل على النفس الناطقة عينها.

ثمّة إنسان آخر باستطاعته أن يطمح أيضًا إلى هذه الصفة: وهو الزاهد. ويحدّد يحيى الزهد بأن ينظر إلى الملوك والملكيّات نظرة الاستصغار[4]. ويركّز، كما رأينا، على أنّ فضيلة الزهد لا تلائم ملكًا عليه تكديس الثروات ليتمكّن من

(١) ف ٣٨١.

(٢) ف ٣٦٥.

(٣) الذي بواسطته يصير الإنسان غير مرئيّ. وعند أفلاطون أنّ الراعي الذي اكتشف هذا الخاتم استعمله كي يصير طاغية فاسقًا (الجمهوريّة، ٣٥٩ت ـ ٣٦٠ت).

(٤) ف ٣٣٩.

حماية «ملكه»[1]. والحال أنَّ التمام يستدعي احتقار المال[2]، كما أنه لا يُنال بواسطته[3]. إنَّ شخصيَّة الزاهد لا تُضاهي، على وجه الضرورة، شخصيَّة الراهب والناسك التي يتحدَّث عنها تهذيب الأخلاق من ناحية أخرى[4]. بل إنَّ باستطاعتها أيضًا، وبصورة متناغمة جدًّا، أن تنسكب في شخصيَّة الفيلسوف. تعرض في هذا الصدد المقالة في تبيين حال ترك طلب النسل توافقات مهمَّة[5]. فالحال أنَّ الملك، كما يشدِّد يحيى، يكاد لا يستطيع التملُّص من اللذَّة[6]، بينما الإنسان التامّ يعشق العفَّة[7].

فكيف السبيل إلى حلّ هذا التعارض بين الملك والإنسان التامّ. فالتحديد الذي يقدِّمه يحيى للإنسان التامّ يبدو متناقضًا جزئيًّا. فهو من جهة يمتلك جميع الفضائل بينما بعض هذه الفضائل غير متوافقة بعضها مع بعض من جهة أخرى. وتنتج عن هذا، على ما يبدو، تلك الظاهرة التي وصفها أجود وصف جانكيليفيتش، والمتمثِّلة في غزارة الفضائل[8]، تلك الغزارة التي إن أصبحت شاملة، تقود مباشرة إلى اللامبالاة الخالصة التي تحدَّث عنها جان غرونييه[9]. مع يحيى، لا يبلغ غزارة الفضائل بالإنسان هذا المبلغ، وإنَّما يحصل تعاكس بين القيم بمجرَّد أنَّ بعض «فضائل» الملوك يناقض الأخلاق. وبفعل ذلك، لا تكون هذه الفضائل المزعومة قيمًا أخلاقيَّة حقيقيَّة، بل أشباهًا زائفة، بل حيلاً بفضلها ينتزع العرض مقام الجوهر. ومن أجل تدارك التناقض، لا يبقى سوى إسقاط القيم التي انزلقت بطريق العدوى والتشابه والافتتان بين الفضائل القائمة على أساس الكينونة.

---

(١) ف ٢٤١.

(٢) ف ٣٣٤.

(٣) ف ٢٥٤.

(٤) ف ٢٤٠، راجع ف ٢٦٢.

(٥) راجع مثلاً المقالة، ٢٧ - ٣٧.

(٦) ف ٣٢٨.

(٧) ف ٣٢٤.

(٨) V. Jankélévitch, *le Paradoxe de la morale*, Paris, 1981, pp.151 – 156.

(٩) J.Grenier, *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Paris, 1943; *Absolu et choix*, Paris, 1970.

إذا كان هذا التأويل مُصيبًا، يكون يحيى قد ابتعد بشكل ملحوظ عن تعاليم الفارابي، ولم يجاره كما زعم البعض خطأً[1]. فلا يعثر عنده على اللزوم المناقبيّ، والدينيّ، والسياسيّ لاقتران الملك والإنسان التامّ، الذي هو الإمام عند الفارابي، في شخص واحد. فهذا الاقتران هو، عند الفارابي، حبّة العقد لنظام يرمي إلى تدبير حكم الأرض دينيًّا.

أمّا عند يحيى، فمن عدم الاقتران بين الملك والإنسان التامّ، يمكن الاستنتاج أنّ العالم خاضع إلى الأبد لتنافر جوهريّ غير قابل للاختزال أو الإزالة.

الفصل بين النظام السياسيّ والنظام الدينيّ

وبقدر ما يصبو الإنسان التامّ إلى حقيقة فوق زمنيّة، يتعذر على النظام السياسيّ والنظام الدينيّ أو الماورائيّ للمناقبيّة أن ينصهرا في كلّ واحد وهما بالأحرى غير قابلَيْن للتوافق.

في رأينا أنّ اليحيى المسيحيّ هو الذي يحدث هذا الفصل، وليس ذلك لأسباب اجتماعيّة متّصلة بكونه نصرانيًّا يعيش تحت السيطرة الإسلاميّة، أو كونه يعقوبيًّا يتّخذ جانب الحذر من القيصريّة ـ البابويّة البيزنطيّة فحسب، بل أيضًا لأنّه لاهوتيّ مسيحيّ يعلّم أنّ ملكوت الله ليس من هذا العالم.

أمام كتاب في الأخلاقيّات تكرّرت فيه إلى هذا الحدّ الإشارة إلى الملوك، يمكن القارئ أن يتساءل حول ما إذا كان لم يكتب في الحقيقة من أجلهم. ولئن استحال إصلاح الملوك، فعلى الأقلّ يمكن تنبيه المتنوّرين، فنقد المترئّسين بفضل الاغتصاب، كان يمكن القيام به تحت ستار من المديح النسبيّ، كمجرّد تدبير وقائيّ مستعمل بحنكة لقياس المسافة الفاصلة بين صورة الملكيّة ومادّتها. فبدون الذهاب إلى حدّ التهكّم، يتقدّم حديث يحيى مقنعًا. وبما أنّه موجّه إلى ملك، فلا يسعه أن يكون صادقًا تمامًا. ولا يعدو المؤلّف هنا آخذًا بنصيحة

---

(١) YAHYA IBN ADI, *A Critical edition and study of his TAHDHIB AL-AKHLAQ*, Beirut–Paris, 1978, p.219.

لأفلاطون[1] ولكزينُوفُونُوس[2]. أمّا رسالة فينيلون إلى لويس الرابع عشر، فكانت صادقة وقاسية في آن، ولكن الأسقف لم يسلّمها إلى الملك.

فإلى الحافز المسيحيّ، يُضاف إذًا تدبير وقائيّ لأنّ يُحيى لا يميّز بين الملك الشرعيّ والطاغية. والاثنان مغتصبان وشرّيران إذا لم يكونا إنسانَيْن تامَّيْن. فما السبيل والحال هذه، إلى إصلاح ما لا يمكن إصلاحه بدون مجازفة مُريد الإصلاح بحياته دون جدوى؟ إنَّ الفيلسوف ينكفئ على أخلاقيَّة متعالية تبيّن تفاهة النزعة إلى طلب المُلك وحتّى شرّ الوظيفة الملكيَّة. على الإنسان أن يكون فيلسوفًا لكي يكشف ما هنالك من ألوهيَّة وتصدٍّ لله في الملك «كوكب أصليّ شوّهه الصقيع»[3].

ملحق

القراءة بين الأسطر

كتب ليو شتراوس صفحات أساسيَّة في موضوع الوسائل الاحترازيَّة التي يتبنَّاها المفكّرون في زمن الاضطهاد، فيركّز على ضرورة القراءة، أحيانًا، بين الأسطر؛ ويميّز بين تعليم خارجيّ يستهدف الرقابة ويتوجّه إلى قارئ غير قادر على تفهّم أو على تبنّي فكر غير تقليديّ، وتعليم باطنيّ يبحث عن قرّائه بين أشخاص ذي ذهن حادّ أو ذي علم مسبق بآراء المؤلّف الحقيقيَّة، أو شباب يتوقون إلى التحرُّر من الروح التقليديَّة.

يؤكّد شتراوس أنَّ الاضطهاد لا يستطيع أن يمنع الفكر المستقلّ فحسب، بل لا يستطيع حتّى أن يمنع «التعبير العلنيّ للحقيقة المخالفة للمذهب القائم، لأنّ المفكّر المستقلّ يستطيع أن يعبّر عن آرائه علنًا دون أن يلحق به الأذى شرط

(1) أفلاطون، الرسالة السابعة، ٣٣٢ ت، راجع بروتاغوراس ٣٤٥ج - ٤٣٦ب.

(2) كزينوفونوس، هيرون ١/١٤ - ١٥.

(3) «Un astre originel déformé par le froid» Patrice de la Tour du Pin, *Une Somme de poésie, V, A perte d'âme.*

أن يتحذّر ويتيقّظ. لا بل بإمكانه أن ينشرها شرط أن يكون قادرًا على الكتابة بين الأسطر»[1].

إن هذا التوتّر ناجم عن الصراع بين الفلسفة وحقل السياسة. ولكن هل من الأكيد أنّ المغزى سوف يفهمه مَن وُجِّه إليه ولا يفهمه مَن لم يُوجَّه إليه؟ يقول شتروس «إنّ أشخاصًا لا يستطيعون أن يفكّروا هم قرّاء ساهون، وأمّا القادرون على التفكير فهم وحدهم أناس منتبهون»[2]. يؤمن شتروس أنّ القارئ القادر على التفكير جدير بالثقة إذا صحّ أنّ «الفضيلة معرفة»[3]. غير أنّي لا أشارك شتروس الرأي في هذا التفاؤل السقراطيّ، دون أن أُجهض النظريّة العامّة القائلة بإمكانيّة الكتابة بين الأسطر. ولكن، لا نستطيع تأكيد عدم انكشاف الفكر الحرّ المبطّن، وبالتالي عدم اضطهاد المؤلّف وقد قبل بالمخاطرة.

هنالك مشكلة تأويليّة يطرحها شتروس. ما هي الشروط التي تمكّن القارئ أو الباحث من أن يستنبط معنًى ضمنيًّا يناقض العرض الصريح؟ يصدر شتروس القاعدة التالية: «إنّ القراءة بين الأسطر محظورة في الأحوال التي تكون فيها النتيجة أقلّ صوابًا من القراءة العاديّة، وشرعيّة فقط هي القراءة بين الأسطر التي ترتكز بدقّة على تصريحات المؤلّف الصريحة»[4]. ويزيد أن «لا يحقّ أن يُحذف مقطع أو أن يُصحّح النصّ ما لم تؤخذ بعين الاعتبار جميع الاحتمالات العقليّة لفهمه كما هو- وأحد هذه الاحتمالات يكون أنّ المقطع ذا طابع سخريّ»[5]. هذه القواعد أعتقد أنّني راعيتها في هذه الدراسة، خاصّةً أنّني أحطت بكامل نصّ يحيى دون أن أُسقط منه شيئًا.

---

(1) Léo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, tr. N. Ruwet, in *Poétique*, avril 1971, n 38, p. 234.

(2) م.ن. ص ٢٣٥.

(3) م.ن. ص ٢٣٥.

(4) م.ن. ص ٢٣٨.

(5) م.ن. ص ٢٣٩.

أوفرات الصوريّ رائد الديمقراطيّة
فيلسوف فذّ من مدينة صور

الدكتور يوسف الحوراني*

لعلّ اسمه الحقيقيّ هو عفره. ذكره فيلوستراتس في كتابه حياة السوفسطائيّين حين كلامه عن ديو البروزي، فقال عن هذا: «إنّه عاش في زمن كان أبولونيوس التياني وأوفرات الصوريّ يعلّمان فلسفتهما. وقد كان صديقًا لهما الاثنين، برغم أنّهما، في خلافهما الواحد مع الآخر، كانا يصلان إلى التطرّف الغريب عن المزاج الفلسفيّ»(1).

وفي موضع آخر من الكتاب، وعند الكتابة عن تيمقراط البنطيّ، قال عن هذا الأخير: «في البدء تفرّغ لدرس الكتابات الطبّيّة، وقد تضلّع جيّدًا من نظريّات هيبوقراطس وديمقريطس. ولكن، عندما سمع مرّة أوفرات الصوريّ، انصرف جادًّا نحو هذا النوع من الفلسفة»(2).

وفي مراجعة للموسوعات المختصّة بالشخصيّات الكلاسيكيّة، لم أجد في معظمها ذكرًا لهذا الفيلسوف، سوى أنّ الموسوعة البريطانيّة تذكر أنّه عاش طويلاً، وكان صديقًا للأمبراطور الرومانيّ هادريانس في أواخر عمره. ولمّا مرض وثقل مرضه، استأذن الأمبراطور لكي يسمح له بالموت. وشرب السمّ ومات. وكان مذهبه الفلسفيّ رواقيًا. وموته بهذه الطريقة يُثبت التزامه بالمبدأ الرواقيّ

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة. له مؤلّفات في الحضارات الشرقيّة.

(1) Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*, trans. by Wilmer Cave Wright, ed. Harvard University Press, 1961, p. 17.

(2) *The Lives of the Sophists*, p. 177

الذي اشتهر أصحابه بمثل هذه المواقف، وفي عقيدة تقول: إنَّ المرء يستطيع أن يخرج من الحياة كما يخرج من مكان مليء بالدخان.

تحدَّث عنه الأمبراطور الفيلسوف ماركس أوريليوس في تأمُّلاته، ذاكرًا إيَّاه كَمُمَثِّل لمدرسة فلسفيَّة[1]. وتكمن أهمِّيَّة ملاحظة هذا الفيلسوف في كونه عاش بعد أوفرات بما يقارب مئة عام.

وذكره الفيلسوف الرواقيّ إيبكتيتس كَمَثَل على النبوغ، حين الحديث عن القيمة المعنويَّة للفيلسوف فقال: «وهكذا فإنَّ بعض الناس يكون قد رأى فيلسوفًا، ويكون قد سمع مَن يقول: «يتكلَّم جيِّدًا مثل أوفرات (وبالتأكيد مَن يكون باستطاعته الكلام مثل ذلك). يريدون عندئذٍ أن يكونوا فلاسفة.

«لكن عليك، حين تغدو فيلسوفًا، أن تفكِّر هل تستطيع الاستمرار في الأكل والشرب على الطريقة ذاتها، وأن تمتلك الرغبات والكوابح ذاتها»[2].

لقد كان أبيكتيتس معاصرًا لأوفرات، فوصفه هكذا دون غيرة منه أو شعور بالمنافسة، كما بعد ما يقارب مئة وخمسين عامًا نقرأ ملاحظة لفيلسوف كنسيّ هو أوريجنيس يكتبها عند نقده للفيلسوف الفيثاغوريّ أبولونيوس الذي حاول أتباعه تشبيهه بالمسيح، فيقول في فصل بعنوان «مملكة الشيطان»: «حتَّى إنَّ أوفرات الشهير خُدع بسحر أبولونيوس»[3].

وبعد مئتي عام تقريبًا من زمن أوفرات، نقرأ تحليلاً لمؤرِّخ الكنيسة الأول أوسابيوس البامفيلي، يحاول فيه كشف زيف أبولونيوس التياني لتابعيه، فيذكر أنَّ هذا الأخير رشَّح أوفرات ليكون مستشارًا للأمبراطور فسباسيانس، واصفًا إيَّاه بالحكمة والإخلاص والجودة، وذلك قبل الخلاف معه وتغيير موقفه منه. ولو كان أبولونيوس يعرف الغيب حقًّا، كما يدَّعي أتباعه، لكان عرف أنَّ أوفرات سيتحوَّل إلى عدوّ لدود له، ولما كان مدحه في مجلس الأمبراطور. ثمّ

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, trad. Paul Lemaire, éd. Hatier, 1955, chap. 10:31.

(٢) Epictète, *Manuel*, trad. Paul Lemaire, éd. Hatier, Paris, 1959, no 35

(٣) Origène, *Contre Celse*, Tome III, 6:41,13.

يتابع أوسابيوس فيقول: «ليس لديّ رغبة، خلال هذا النقاش، في التشكي من أبولونيوس لكونه يهاجم أوفرات الذي كان الفيلسوف الأكثر تميّزًا بين رجال عصره، فمديحه لا يزال على شفاه طلاّب الفلسفة. فأيُّ إنسان يعمد إلى مثل ذلك يستطيع أخذه مثلاً بارزًا على الافتراء والاغتياب، وهو حجّة ضدّ أبولونيوس، لأنّ أوفرات، لو كان حقًّا، بحسب اعتقادهم، قائدًا في جماع الفلسفة، لكان من الأفضل أن ينسب إليه الكره للخداع حين استنكاره لأعمال خصمه. ومن الأنسب إلصاق سمعة سيّئة بهذا الأخير لأنّ أبولونيوس كان يهاجم لتعقّبه إيّاه - تلك هي الشكوى - وهي حياة غير مرضيّة تمامًا لفيلسوف»(١).

وهنا نلاحظ أنّ أوسابيوس لم يستنكر المديح الذي كان في زمنه يُكال لهذا الفيلسوف، ابن صور، برغم استخفافه المعروف بكلّ مَن هو على غير مذهبه. وكلّ ما آخذه عليه هو سكوته عن أبولونيوس التياني ودَجَله. ولكن اتّهامات أبولونيوس له تُثبت أنّه لم يكن ساكتًا عنه كما سنرى آنفًا.

وبعد هذه الملاحظات الرصينة التي تؤكّد علوّ المنزلة التي بلغها أوفرات الصوريّ في زمنه، وعمق تأثيره في سامعيه وقرّائه، نصل إلى بعض الملامح الشخصيّة عنه، كما وصفها رجل قلم وسياسة من كبار موظّفي الدولة الرومانيّة. وهذا الموظّف كان بلينس، الأصغر وهو كان من بيت علم وثقافة، إذ هو ابن أخي العالم الرومانيّ الموسوعيّ بلينس الأكبر. وكان صديقًا للفيلسوف ويزوره في منزله.

كتب بلينس رسالة عن أوفرات بعث بها إلى صديق له: يذكر هذا الفيلسوف كمَثَل على ازدهار الثقافة في سورية في ظلّ الحكم الرومانيّ. قال:

«إذا كانت روما قد أفسحت المجال للفنون الحرّة، فهذه أيضًا ازدهرت هناك اليوم. وبين العديد من الأشخاص البارزين الذين عرفتهم كمثال على هذا الازدهار، لا أحتاج إلى ذكر غير الفيلسوف أوفرات. فلمّا كنتُ شابًا أؤدّي

---

(١) Philostratus, *The Life of Apollonius*, Tome II (The Treatise of Eusebius), 29. trans. by F.C. Conybeare, ed. LOEB Classical Library, 1960, London.

خدمتي العسكريّة في سورية، عرفته جيِّدًا، وزرت منزله وبذلت جهدًا لكسب ودّه، مع أنَّ ذلك لم يكن ضروريًّا، لكونه يسهل الوصول إليه دائمًا، ومستعدًّا دائمًا للمبادرة، وهو مفعم باللطف والدماثة اللذين يعلّمهما. وإنّي أودّ فقط أن أحقّق الآمال التي عقدها عليَّ، في ذلك الوقت، بالطريقة نفسها التي كنتُ أشعر أنّه يُنمّي فضائله بها، أو، بالأحرى، قد يكون تزايد إعجابي بها الآن هو ما جعلني أقدِّرها تقديرًا أفضل. وحتّى إنّي لا أستطيع الادّعاء أنّي أعطيها قدرها حتّى الآن، فإذا كان المطلوب رسّامًا ليحكم على الرسم، ونحّاتًا ليحكم على تمثال، فإنّ المطلوب هكذا هو فيلسوف ليفهم فهمًا صحيحًا فيلسوفًا آخر. ولكن من الواضح، بحكمي المحدود، أنَّ أوفرات يتمتَّع بمواهب متعدِّدة تبدو جذّابة حتّى لأولئك الأشخاص الذين لا يتمتَّعون بغير ثقافة متوسِّطة. فمحاوراته مهذَّبة، وإدراكه عميق، وألفاظه منتقاة. وغالبًا ما يكون له سموّ أفلاطون وثراؤه. وهو يتحدَّث ببداهة في عدّة مواضيع، بسحر خاصّ، يستطيع به أسر المستمع المعارض وإقناعه.

«إنّه، فوق ذلك، طويل القامة، متميِّز المظهر، طويل الشعر، بلحية بيضاء، منتشرة. ومع أنَّ هذه صفات طبيعيَّة، لا أهمِّيَّة لها، فإنّها تساعد على مضاعفة هيبته. ثيابه نظيفة دائمًا. وهيبته الرصينة لا يبدو عليها أيُّ مظهر للعبوس. وهكذا فإنَّ الانطباع الأوَّل لك عند مقابلته يكون الإعجاب به وليس النفور منه.

«إنّه يعيش حياة طاهرة تمامًا، بينما يبقى بكامل إنسانيَّته. وهو يهاجم السيِّئات، لا الأفراد، ويهدف إلى إصلاح المنحرفين، لا إلى معاقبتهم. ويمكنك متابعة تعاليمه بإصغاء ونشوة يجعلانك تحرص على أن يتابع الحديث، حتّى وبعد أن تقتنع.

«له ثلاثة أولاد: ولدان منهم أنشأهما بعناية عظيمة. ووالد زوجته هو بومبيوس جوليانس، ذو مركز بارز جدًّا. وهو من الأعيان القادة. ورصيده أنّه، من بين المعطيات الكثيرة الممتازة لديه، اختار صهرًا ذا سلطة بعلمه أكبر من سلطة أيّة وظيفة رسميَّة.

«ولا أدري لماذا أقول الكثير حول إنسان لم أكن حرًّا للتمتُّع بصحبته، إلاَّ

إذا كان ذلك نقمة على نقص الحرّيّة لديَّ. فوقتي مأخوذ بالواجبات الرسميَّة، وهي هامّة. ولكن ليس هناك ما هو أتعب منها، حيث أجلس على المقعد، أجيب على العرائض، وأجري المحاسبات، وأكتب ما لا يُحصى من الرسائل غير الأدبيَّة. وعندما تسنح لي الفرصة، أتشكَّى من هذه الواجبات لأوفرات الذي يعزِّيني بقوله: «إنَّ أيَّ إنسان يقوم بوظيفة عامّة، ويترأَّس المحاكمات، ويصدر الأحكام، وينشر العدالة ويوجِّهها، إنَّما بذلك يطبّق عمليًّا ما يعلِّمه الفيلسوف نظريًّا. وتكون له مشاركة في الحياة الفلسفيَّة، بل مشاركته هي في أنبل قسم منها فعليًّا». ولكنَّه في أمر واحد لم يستطع إقناعي، وهو أن يكون ذلك أفضل من تمضية الأيّام مستمعًا إليه لأتعلّم منه.

«وأخيرًا أدعوك إلى أن تدّعه يأخذ بيدك ليهذِّبك في المرّة القادمة، عندما تكون في المدينة. فأنت لديك وقت لهذا، وأتوقَّع أن يعجّل هذا الموضوع بمجيئك. وخلافًا للكثيرين فإنّي لا أنكر على الآخرين الفوائد التي لم أستطع الحصول عليها أنا. بل، بالعكس، أشعر بشعور لذيذ حين أرى أصدقائي يتمتَّعون بالكثير الذي أكون قد حُرمت منه»(1).

في هذه الرسالة، نقرأ وصفًا لفيلسوف رواقيّ أصيل من الذين كانوا يعلّمون أهميّة الواجب والحرّيّة الإنسانيَّة، وطرائق الحكم السليم، والتربية الجيِّدة للأبناء، والحياة بتواضع وفق مبادئ الطبيعة. وهذه الفلسفة، على تعدُّد مَن شاركوا في وصفها وتوسيعها، تكاد تكون موحَّدة الوجه لدى الجميع، حتّى وجدنا أنَّ ديوجينس لايرتيوس، الذي كتب عن أركانها حوالى القرن الثالث للميلاد، يدرس ويحلّل مقولاتهم وآرائهم خلال دراسته لحياة زينون الكيتيومي الفينيقيّ الأصل، مؤسِّس المذهب الرواقيّ(2). وسنرى أنَّ أوفرات كان يعلِّم فلسفة كريزيبس. وهذا كان أبرز قادة المدرسة، بعد زينون، وأكثرهم إنتاجًا.

لقد ضاعت آثار أوفرات المكتوبة، رغم أنَّها، بحسب أوسابيوس، كانت بين أيدي طلّاب الفلسفة في زمنه، أي بعد مئتَيْ عام من بروزه. ولكن ما

---

(1) Pliny (the Younger), *The Letters*, 1:10, trans. by Betty Radice, ed. Penguin, 1963.

(2) Diogène Laërce, Livre 7, trad. R. Genaille, 2 vol. ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

وصلنا عنه يكشف عن منحاه الفكريّ، مع العلم بأنّ الذي كتب عنه أو نشر، وهو فيلوستراتس، كان يكتب أو ينشر لإعلاء شأن منافسه وعدوّه أبولونيوس التياني. ولهذا علينا تلقّي أقوال الكاتب بحذر واعتبار لخلفيّاتها.

كتب فيلوستراتس كتابه عن حياة أبولونيوس التياني بطلب من الأمبراطورة الرومانيّة جوليا دُمْنا زوجة الأمبراطور سبتيمس ساويرس، التي وضعت بين أيديه المذكّرات والرسائل المتعلّقة بالموضوع. حدث ذلك بعد ما يقارب المئة عام من وفاة أبولونيوس. وقد ذكر المؤلّف بعض الخطابات والرسائل والوقائع المتعلّقة بالفيلسوف أوفرات لأهمّيّتها في سيرة حياة خصمه أبولونيوس. ومن هذه نجمع معالم شخصيّة هذا الفيلسوف، لأنّها المرجع الوحيد الباقي لنا عنه.

يرد ذكر أوفرات في كتاب فيلوستراتس هذا للمرّة الأولى في سياق الردّ على الذين اتّهموا أبولونيوس بالانجراف وراء اللذّات الجنسيّة، فينفي ذلك نفيًا قاطعًا عن رجله، ويقول: «حتّى إنّ أوفرات لم يتّهم مطلقًا الحكيم بالقضايا الجنسيّة، مع أنّه يطعن به في أمور أخرى، ويؤلّف مقالات كاذبة ضدّه، كما سنرى حين الحديث عنه آنفًا»[1].

وحيث كان أبولونيوس يأخذ على أوفرات تطلّبه وطمعه المادّيّ، فإنّه قال له مرّة، وهو يلومه على ذلك: «دعنا، على الأقلّ، نحترم فراأوتس الهنديّ»[2]. وفراأوتس هذا هو ملك هنديّ متواضع متصوّف، كان قد قابله أبولونيوس خلال جولته في الهند. وهذه الملاحظة من الكاتب فيلوستراتس تُثبت أن كانت لديه رسائل وملاحظات مكتوبة يرجع إليها. كما هي، في الوقت ذاته، تكشف أنّ أوفرات كان برفقة أبولونيوس في هذه الجولة هو وأتباعه. وذلك قبل خلافهما.

عند زيارة فسباسيانس لمصر، بعد أن نادى به الجيش الرومانيّ في الإسكندريّة أمبراطورًا سنة ٦٩م، كان أوفرات في الإسكندريّة، فدعا المصريّين للترحيب به. واشترك الفلاسفة، على اختلاف مذاهبهم في حفلة استقبال

(١) Philostratus, *The Life of Apollonius*, Tome I, 1:13.

(٢) *The Life of Apollonius*, Tome I, 2:26.

الأمبراطور عند أبواب المدينة. ويبدو أنَّ الأمبراطور كان يثق بأبولونيوس ويكاتبه، طالبًا نصائحه، قبل وصوله إلى العرش. فسأل عنه، وزاره في المعبد، وطلب إليه أن يدلّه على مستشارين ومرشدين، فأشار هذا إلى الفيلسوفَيْن ديون وأوفرات منوِّهًا بهما. ثمّ بعد أيّام، زار أبولونيوس الأمبراطور في مقرّ حكمه في الإسكندريّة، فوجد أوفرات وديون عند الباب، فاستأذن الأمبراطور لهما بالدخول عليه للاشتراك في المحادثات، لكونهما حكيمَيْن جيِّدَيْن[1].

كانت هذه أولى الإشارات المكتوبة للقاء بين أوفرات وأبولونيوس. وقد حدث اللقاء الذي نشأ عنه خلافهما الشهير بحضور الأمبراطور فسباسيانس. فهذا الأخير أخذ يعرض أمامهم ما جرى من أحداث سياسيّة لروما في عهد مَن سبقوه من أباطرة، بدءًا من طيباريوس. ثمّ غايوس فقلوديوس، وأخيرًا نيرون، مستعرضًا ما حدث من سوء إدارة وسقطات واستبداد. وقد طلب نصحهم وإرشادهم لتقويم الحكم في روما[2]. تحدَّث في البدء أبولونيوس مطوِّلاً إجابة إلى رغبة الأمبراطور، في حين بقي أوفرات صامتًا يستمع. ولكنّه أخيرًا لم يتمالك نفسه، فرفع صوته مقاطعًا أبولونيوس بالخطاب التالي، الذي نقله لنا فيلوستراتس خلال أخبار أبولونيوس. قال:

«علينا أن لا نبالغ في تقدير اندفاع الناس، كما علينا أن لا نسمح لأنفسنا بالانجراف بعيدًا ضدّ ما نراه صوابًا، بواسطة أناس لا كوابح لأطماعهم. وإذا كنّا حقًّا متمسّكين بالحكمة، فعلينا أن ندعوهم إلى وقائع الحياة القاسية. هنا هي السياسة، التي علينا أن نتداول بها بهدوء، لهذه المهمّة. ولك منّا أن نشرح طريقة تنفيذها، قبل أن تعرف، هل المقاييس الخاضعة للبحث مرغوب فيها.

«ومن جهتي، أوافق تمامًا على عزل فيتيليوس، الذي أعرفه سكّيرًا فظًّا، يمارس كلّ أنواع التهتّك. لكن، ومع معرفتي بك، كرجل ذي نبل خلقيّ بارز، أربأ بك أن تأخذ على عاتقك تقويم فيتيليوس بدون أن تضع أوّلاً، مثالاً لك أنت. ولا أظنّك بحاجة إلى مَن يرشدك إلى الاتّهامات الخطيرة التي توجّه للسلطة كما هي، فأنت بذاتك قد وصفتها. لكن ما أردتك أن تعترف به هو أنّ

(1) *The Life of Apollonius*, Tome I, 5:27,28.
(2) *The Life of Apollonius*, Tome I, 5:32.

الشبّان، عندما يقفزون إلى صهوة التسلّط، لا يعملون إلاّ ما يُرضي غرائزهم، لأنّ القيام بدور الطاغية هو أمر طبيعيّ للشبّان، كالخمر والنساء، ولا يمكننا لوم شابّ إذا ما طغى في الحكم، إلاّ إذا تابع دوره بالظهور كقاتل وفظّ وفاسق. وبالمقابل، عندما يتحوّل أحد المسنّين إلى طاغية، فإنّ أوّل ما نلومه عليه هو كونه كان يغذّي هذا الطمع في نفسه. ولا فائدة من إظهار ذاته مثالاً للإنسانيّة والاعتدال، لأنّ هذه الصفات تعود إلى سنّه ونضجه وخبرته، لا إلى جوهره. والناس يعتقدون عندئذٍ أنّه كان ينمّي أطماعه منذ وقت طويل، منذ سنّ المراهقة. ولكنّه كان فاشلاً في تحقيق تلك الأطماع، ومثل هذا الفشل يُنسب قسم منه إلى الحظّ السيّئ، وقسم آخر إلى الخمول. وأعني بذلك أنّه، كما يُظنّ، كان يتخلّى عن طموحه إلى الغثيان. لأنّه لم يكن واثقًا من نجمه، أو أنّه كان يقعد جانبًا ويفسح الطريق لآخر تداعبه الأمنية ذاتها ويكون متفوّقًا عليه بالرجولة التي يخافها هو.

«أمّا من جهة حساب الحظّ السيّئ فيمكنني رفضه، وأمّا ما يختصّ بالخمول، فكيف يمكنك تجنّبه؟ كيف يمكن لمن يخاف من «نيرون» أن ينجو من اللوم. وهو أكثر المتسلّطين خمولاً وجبنًا؟ أنظر إلى الثورة التي خطّط لها فاندكس ضدّه. لقد كنتَ بالتأكيد رجل الساعة والقائد الطبيعيّ لها، وليس هو! لأنّ لديك جيشًا يدعمك، والقوّات التي كنت قائدها في محاربة اليهود، ألم يكن من الأنسب لو استُعملت لمعاقبة نيرون؟ لأنّ اليهود كانوا منذ زمن طويل في ثورة، لا ضدّ الرومان، فقط، بل ضدّ الإنسانيّة، وإنّ جماعة من الناس جعلت لنفسها حياة منعزلة، غير قابلة للاستقرار، بحيث لا يمكنها المشاركة مع باقي الجنس البشريّ في أفراح المائدة، أو الانضمام للناس في تقدماتهم، أو صلواتهم، أو قرابينهم، هم منفصلون عنّا بمسافة عظيمة أكبر من تلك التي تفصلنا عن سوسا أو بكترا أو الأراضي الهنديّة الأكثر بعدًا. فأيّ معنى عندئذٍ أو مبرّر نجد في معاقبتهم، لأنّهم ثاروا علينا، في حين يكون من الأفضل عدم ضمّهم إلينا؟.

«أما بخصوص نيرون، فمَن الذي لم يكن يتمنّى أن يذبح بيده رجلاً يجلس ليغنّي بين جثث ضحاياه، وهو ثمل بالدم الإنسانيّ؟ أعترف بأنّي كنتُ

أحسّ بوخز في أذني عندما كان يأتي أيُّ رسول من هناك حاملاً أخباركم، ويقول لنا كيف أنّكم، في معركة واحدة، ذبحتم ثلاثين ألفًا من اليهود، وفي الثانية خمسين ألفًا. وفي هذه الحالات كنتُ آخذ الرسول على حدة وأسأله بهدوء: ولكن ماذا عن الرجل العظيم؟ ألم يرتفع إلى ما هو أعلى من هذه الأشياء؟ وبعدئذٍ اكتشفتَ أنتَ أن فيتيليوس هو صورة ممسوخة عن نيرون وتحوّلت ضدّه، فتابع السياسة التي اعتنقتها، لأنّها سياسة نبيلة أيضًا. وما عليك إلاّ أن تجعل تتمّتها كذلك.

«إنّك تعرف ما أعزّ المؤسّسات الشعبيّة على الرومان، وكيف أنّ جميع فتوحاتهم تقريبًا قد كسبوها في ظلّ السياسة الحرّة. فضع إذن نهاية للتسلّط الذي ذكرتَ تكرارًا سجلّه السيّئ، وامنح الرومان حكومة شعبيّة، تمنح نفسك مجد تدشين مملكة للحرّيّة لهم»[1].

وهكذا نجد أوفرات، بحكم فلسفته الرواقيّة الأصيلة، يستنكر سفك الدماء ويعتبره حطًّا من قيمة القادة الكبار. ويستعمل لباقة وحكمة فذّة في مقدّمة خطابه ليبرّر نصيحته للأمبراطور بأن يتخلّى عن العرش ويعتبر هذا التخلّي، لا تنازلاً، بل سموًّا في الخلق، ووفاء للشعب الرومانيّ الذي يقوده، والذي يجب أن يختار حاكمه بأسلوب ديمقراطيّ انتخابيّ بدل أن يُفرض عليه هذا الحاكم بفعل الوراثة. أمّا موضوع الحكم ونظام المجتمع فقد كان من هواجس الرواقيّين. وندر أن نجد بينهم مَن لا تُنسَب إليه تآليف في القوانين والأخلاق وتنظيم العائلة والمجتمع. حتّى إنّنا نقرأ ملاحظة لدى ديوجينس لايرتيوس تقول بأنّ كريزيبس، وهو مَن يوصف بالمذهب الأرثوذكسيّ في الفلسفة الرواقيّة، أدلى برأيه مادحًا كتاب زينون المؤسّس، المُعَنْوَن «الجمهوريّة» خلال كتاب له يحمل العنوان ذاته «الجمهوريّة»[2]. وقد كان أوفرات يعلّم كتب ومحاضرات كريزيبس هذا، كما سنرى لاحقًا في رسالة لأبولونيوس.

وحين العودة إلى جرأة موقف أوفرات في حضرة أمبراطور عسكريّ ثمل من دماء الحروب، نجد هذه الجرأة غير عاديّة، ولا يمكن أن يقوم بها إلاّ

(١) The Life of Apollonius, Tome I, 5:33.

(٢) Diogène Laërce, p. 62, livre 7.

شخص فذّ يتمتّع برصيد معنويّ عظيم، هو عين الرصيد الذي كان يتمتّع به أوفرات في زمنه، كما ذكر ذلك الذين استشهدوا به من الفلاسفة.

ونجد صدى خطاب أوفرات بعد ذلك بما يقارب عشرين عامًا لدى المؤرّخ الرومانيّ تاقيطس، حين يتخيّل أنّ غالبا، الأمبراطور الذي حكم الرومان سبعة أشهر فقط، بعد نيرون، وجّه رسالة إلى ابنه تتضمّن أفكار هذا الخطاب في نصائحه له. وفي مطلع الرسالة يقول تاقيطس: «يبدو أنّ غالبا أخذ بيد بيزو (ابنه بالتبنّي) وحادثه بعبارات يمكن تفضيلها بما يلي[1]:»

وقد كان عمر المؤرّخ تاقيطس أربعة عشر عامًا فقط، عندما ألقى أوفرات خطابه الموجّه إلى فسباسيانس سنة ٦٩م. ويبدو أنّ حبّ تاقيطس للنظام الحرّ، كما اشتهر عنه، جعله يولي كلام أوفرات اهتمامًا توجيهيًّا نحو هذا النظام ويضعه كنصائح للمرشّحين للقيادة.

* * *

بينما كان أوفرات يلقي خطابه الهامّ هذا، كان رفيقه الفيلسوف ديون يُظهر إعجابه وتأييده له، إمّا بحركات أو بكلمات الاستحسان. وقد علّق على خطاب أوفرات، مرحّبًا بفكرة الديمقراطيّة، مع أنّه يعتبرها أقلّ قيمة من الحكم الارستقراطيّ، لكنّها، في رأي الرجال المعتدلين، تكون أفضل من حكم الاستبداد أو الأوليغارخيّة. وقد هبَّ أبولونيوس لمعارضته، وشجّع فسباسيانس على إعلان نفسه أمبراطورًا، مشبّهًا إيّاه ببطل في الألعاب الأولمبيّة فاز وربح الجائزة، وجاء مَن يمنعه من إعلان فوزه وربحه. وبرّر ضرورة ارتقاء فسباسيانس العرش الرومانيّ بكونه أبًا لولدين هما قائدان في الجيش، وسيجلب على نفسه عداءهما الحاقد، إن لم يورثهما الأمبراطوريّة. وبذلك يصبح في مواجهة عدائيّة مع عائلته، كما قال.

ثمّ وجّه أبولونيوس كلامه إلى أوفرات وديون قائلاً: «إنّكما لم تساعدا، كما قيل لنا، على إطاحة نيرون، ولا أنا فعلت ذلك. ولكن أحدًا لم يلمنا على

(1) Tacitus, *The Histories*, trans. by Kenneth Wellesley, Penguin Classics, 1964, Book 1:15, 16.

ذلك، كما لم يتّهمنا أحد بالجبانة. فالفلاسفة قد دمّروا ألف حكم استبداديّ، لكن فاتهم مجد ضربة واحدة لأجل الحرّيّة»[١].

وافق الأمبراطور أبولونيوس على أرائه ووعده باتّباع كلّ ما يقوله له عن واجبات الحاكم، وعن فرائضه نحو الآلهة. فتابع أبولونيوس نصائحه الأخلاقيّة بتشجيع منه، وقد شعر أوفرات بالحرج في موقفه المبدئيّ من الحكم. وعندئذٍ أعلن موافقته على النصائح بدل معارضتها، وقال معقّبًا: «يا صاحب الجلالة، كما علينا أن ندعوك، من الآن وصاعدًا، ليس لي أيّ مكسب في معارضة مثل هذه التعاليم، لكن هناك أمرًا بقي عليّ أن أقوله، وهو، أنّك عندما توافق وتشجّع هذه الفلسفة، التي تتماشى مع الطبيعة، لا يكون لك أيّ شأن في التعامل بعلاقات سرّيّة مع الآلهة، لأنّنا سرعان ما نُنفخ بعدد من السخافات التي تنسبها هذه الفلسفة الفارغة إلى العناية الإلهيّة»[٢].

وكان أوفرات يوجّه أنظاره نحو أبولونيوس، فتجاهله هذا وخرج مع رفاقه من الاجتماع، وعندئذٍ رفع الأمبراطور الجلسة مع الفلاسفة ودعا أصحاب القضايا إلى الدخول عليه.

هذه هي القضيّة التي فجّرت الخلاف بين الفيلسوفَين. وفي رأي الكاتب فيلوستراتس، لم يُظهر الأمبراطور أيّ استحسان لآراء أوفرات. ولكن، في الوقت ذاته، لم يطرده من مجلسه. وعندما عرض الأمبراطور، في اجتماع تالٍ، أن يقدّم هدايا لأبولونيوس، اعتذر هذا وأشار إلى أوفرات ورفاقه قائلاً: «أرجو منك أن تستمع إلى هؤلاء الرجال، فهم، كما يبدو، يريدون شيئًا». فسألهم الأمبراطور أن يطلبوا بجرأة ما يريدون. واستمع إلى ديون الذي طالب بتسريح زميل له من الجنديّة. ثمّ توجّه إلى أوفرات، فقدّم هذا له رسالة مكتوبة ضمّنها مطالبه، وكانت نيّته أن يدرسها الأمبراطور بصمت. ولكن هذا أراد أن يعرّضه للنقد، فقرأ الرسالة بصوت عالٍ على مسامع الحاضرين. وكانت تتضمّن مطالب متنوّعة، بعضها له شخصيًّا، والبعض الآخر من أجل الآخرين. والهدايا المطلوبة كان بعضها نقدًا ماليًّا، والبعض الآخر سندات.

(١) Philostratus, *the Life of Apollonius*, Tome I, 5:35.

(٢) *The Life of Apollonius*, Tome I, 5:37.

وعلّق أبولونيوس على ذلك قائلاً لأوفرات: «إذن، لم تمنعك نيّتك بأن تطلب إلى ملك كلّ هذه المطالب من أن تقدّم له تلك النصيحة بخصوص الديمقراطيّة!». وكانت لهجته ساخرة[1].

وبعد رحيل الأمبراطور عن الإسكندريّة، هاجم واحدهم الآخر. وقد لجأ أوفرات إلى أقذع الشتائم في فورة غضبه، فقابلها أبولونيوس بروح فلسفيّة، مستنكرًا إيّاها فقط، كما يقول الكاتب. وكانت مآخذه على أوفرات في كون سلوكه يُسيء إلى حشمة الفلسفة. ويذكر أنّ أبولونيوس وجّه له عددًا من الرسائل بهذا الخصوص، يعتذر هو عن نشرها، لأنّه يكتب أخبار أبولونيوس لِيُعلنها لمن يجهلها. كما يذكر لنا أنّ أوفرات هزّ مرّة عصًا في يده بوجه خصمه. ولكنّه لم يضربه بها. وهو يعلّل ذلك بأنّه أراد تهدئة غضبه، وليس من شيمته أن يتحدّث بالسوء عنه، كما يقول.

وبعد هذه الوقائع، سافر أبولونيوس، متّجهًا نحو صعيد مصر ونحو أثيوبيا لزيارة الحكماء العراة. وترك خلفه أحد تابعيه لمراقبة أوفرات. وكان هذا التابع يُدعى منيبوس.

ويذكر فيلوستراتس أنّ أوفرات أرسل هو أيضًا أحد تابعيه ليسبق أبولونيوس ويعلن لحكماء صعيد مصر وأثيوبيا غاية خصمه من رحلته. وهي المقارنة بينهم وبين حكماء الهند، وليشرح لهم ما يمكن أن يُحرجهم به من أسئلة وادّعاءات. وكان اسم هذا التابع تراسيبولس، من بلدة نقراطس وقد رفض الحكماء بعد ذلك استقبال أبولونيوس في البدء، معتذرين بانشغالهم. وكانوا قد استقبلوا تابع أوفرات بحرارة، عندما عرفوا أنّه تلميذه. وهذا ما يُظهر أنّ شهرة أوفرات كانت منتشرة هناك.

وبعد قبول الحكماء العراة استقبال أبولونيوس، يذكر هذا في حديث مع أحدهم، ويُدعى تسبزيون، أنّ الهنود لم يكونوا يستمعون إلى أقوال أوفرات عنه، لأنّهم موهوبون بمعرفة الغيب. وقوله هذا يؤكّد أنّ أوفرات كان قد رافقه في رحلة الهند. ثمّ يتابع قائلاً: «ليس لي أيّ نزاع شخصيّ مع أوفرات، وإنّما

(١) *The Life of Apollonius*, Tome I, 5:38.

حاولت ردعه عن حبّ المال وشفاءه من ميله إلى تقييم كلّ شيء بما يمكنه أن يعمله به. ولكنّي وجدت نصيحتي غير مفيدة له، وفي حالة كحالته غير عمليّة، بل هو وجد فيها توبيخًا ضمنيًا، ولم يترك أيّة فرصة إلاّ وتآمر خلالها عليّ... إنّ السماء تمنع إنسانًا بهذه الميول من الوصول إلى السلطة أو الرئاسة على ولاية شعبيّة، لأنّه حتّى الديمقراطيّة بيديْه تغدو طغيانًا، بل ولن يكون قاضيًا، لأنه بالتأكيد لن يرى الحقّ أبدًا، ولن يكون قبطانًا لمركب لأنّ البحّارة سيتمرّدون عندئذٍ، ولا قائدًا لجيش، لأنّ ذلك يكون من حظّ الخصم. ولا تترك واحدًا له مثل صفاته يمارس الفلسفة، لأنّه لا يعتبر الحقيقة في تكوين آرائه..

وبعد استمرار أبولونيوس في مهاجمة أوفرات قاطعه تسيزيون، محاولاً تهدئته، وقال: «كفى عن أوفرات وأعماله الصغيرة العقل، ونحن على استعداد تامّ لمصالحتك معه، لأنّنا نعتبر أنّ من خواصّ عمل الحكيم أن يكون حَكَمًا في النزاعات بين الحكماء الآخرين»[1].

إتّسع الخلاف بين أوفرات وأبولونيوس، بعد عودة الأخير من أثيوبيا، وانتقل ذلك إلى أتباعهم من المريدين مثل مينيس ونيلس. ويبدو أنّ أوفرات غدا مقرّبًا من الأمبراطور دوميتيانس، فأثار ذلك نقمة أبولونيوس عليه، وراح يتّهمه بالوشاية به لإدخاله السجن، حتّى غدا كابوسًا مرافقًا له، ينسب إليه كلّ ما يحدث له من سوء. وكان يستشهد بما حدث له في مصر وأثيوبيا عن يده. وكان هذا يشير إلى علوّ مركز أوفرات لدى الأباطرة ورجال الدولة الرومان، وعلى قدرته على الاستمرار في هذا المركز بالرغم من تغيُّر هؤلاء، وتقلُّب أهوائهم نحو الفلسفة والفلاسفة.

أمر دوميتيانس بتوقيف أبولونيوس وإرساله إليه من آسيا. فاتّهم هذا أوفرات بإرسال تابع له يتجسّس عليه في بلاد اليونان. وكانت مع هذا التابع رسالة سجّل فيها الأحاديث التي تحدّث بها هناك، وهي تدينه. إتّهم أوفرات بدفع رشوة لإقامة الدعوى عليه بواسطة التابع الذي شكاه. وقد أُجبر أبولونيوس على الدخول إلى قاعة المحكمة عاريًا، خوفًا من حمله معه أدوات السحر والشعوذة التي كان متّهمًا بها. وقد حضر الأمبراطور المحاكمة شخصيًا

(1) *The Life of Apollonius*, Tome II, 6:13.

واتّهمه بادّعاء الألوهة وبالشعوذة [1]. وخلال دفاع أبولونيوس عن نفسه، أبرز رسالة من الأمبراطور فسباسيانس، والد دوميتيانس، يمدحه فيها لالتزامه الفقر. وادّعى أنّ الأمبراطور الوالد كان يقارن بينه وبين أوفرات الذي طالب بهدايا ماليّة والفلاسفة الآخرون، في حين رفض هو هذه الهدايا. وأخذ يقدّم أوفرات، خلال دفاعه عن نفسه، كمثّل على الانتهازيّة والخداع، وراح يذكّر الأمبراطور بموقف أوفرات الذي كان يريد تغيير الحكم إلى حكم ديمقراطيّ، كما أخذ يندّد بخصمه الغائب لكونه يملك ينابيع كاملة من الثراء، وهو جاهز دائمًا للمناقشة في الأسعار، كما يفعل التاجر أو البائع المتجوّل أو جامع الضرائب أو الصرّاف الصغير، وتلك هي شيمته، إذا كان هناك شيء للبيع أو للشراء. وهو يلتصق كالبزّاقة على أبواب ذوي السلطان، وإنّك لتراه واقفًا إزاءها أكثر انتظامًا من أيّ حارس للباب. وكثيرًا ما يطرده البوّابون، كما يطردون الكلاب الشرهة. لكنّه لم يمنح حتّى الآن فلسًا لأيّ فيلسوف، بل يكدّس ثروته في بيته الخاصّ. وهذا «المصريّ» فقط، المدعوم بأموال الآخرين، يحرّض عليّ بلسان يجب أن يُقطع. هذا بعض ما يتعلّق بأوفرات خلال دفاع أبولونيوس عن نفسه.

ويتابع أبولونيوس الهجوم على أوفرات بدلّ الدفاع عن نفسه فيقول: ومع ذلك أترك أوفرات لك، لأنّك حين تتأكّد من المتملّقين، ستجد الشخص أسوأ ممّا وصفته [2].

وهنا نتوسّع في عرض آراء أبولونيوس في أوفرات، لأنّها تكشف شخصيّة هذا ومناعته الفكريّة، حيث لا نجد أيّة تهمة فلسفيّة أو سلوكيّة شائنة موجّهة إليه. وحين وصفه بالمصريّ، إنّما كان يريد الحطّ من قدره، لأنّ لأبناء صور وصيدا مناعة في الدولة الرومانيّة لم تكن للمصريّين. وإذا كان أوفرات بعث حقًّا مَن يتعقّب أبولونيوس ويسجّل ما يستحقّ الشكوى من ادّعاءاته وشعوذاته، فإنّه يكون فعل خيرًا للناس. إذ إنّ أحد أعمال أبولونيوس التي ينقلها فيلوستراتس هو دعوة أبناء أفسس إيّاه ليشفيهم من طاعون تفشّى بينهم.

(1) *The Life of Apollonius*, Tome II, 6:28-7:9.

(2) *The Life of Apollonius*, Tome II, 8:3, , 12, 14.

فذهب إلى هناك وقال لهم: «اليوم سأوقف هذا المرض فتشجّعوا». وعندئذٍ رأى متسوِّلاً رثّ الثياب على باب المعبد، فأمرهم برجمه لأنّه الشيطان الذي ينشر المرض. وقد فعلوا [1]، ويكفي أنّ الأمبراطور هو الذي وجّه إليه الاتّهام شخصيًّا. وهذا ما يدلّ على علوّ شأن أوفرات في الدولة الرومانيّة.

أمّا سكوت أوفرات عن أبولونيوس وعدم نشر أيّة رسالة منه لخصمه، فهو ذاته جواب من رجل رصين، ذي نهج واقعيّ علميّ إلى حدّ ما، لمَخرق كان يستغلّ سذاجة الجماهير لينشر بينهم خرافاته وادّعاءاته في معرفة الغيب وعمل الخوارق، وأمثاله نجدهم في كلّ العصور والمجتمعات.

وينشر الكاتب مجموعة رسائل من أبولونيوس إلى أوفرات تتضمّن مآخذه عليه ونصائحه له. وهي لنا اليوم إضاءة لشخصيّة أوفرات، ننشرها كما وردت بقلم فيلوستراتس، الذي يذكر أوفرات مقرونًا دائمًا باسم صور.

إلى أوفرات

- ١ -

«أمّا بخصوصي أنا، فأنا في غاية الصداقة مع الفلاسفة، ومع السوفسطائيّين، مهما كانوا، أو الكتّاب الصغار، أو أيّ نوع هكذا من التعساء. فأنا لستُ على غاية الصداقة الآن، وبأمر السماء سأكون هكذا في أيّ زمن في المستقبل. ومع أنّ هذا لن ينطبق عليك، إلاّ إذا كنتَ حقًّا تختار أن تكون منهم، فإنّ الكلمات التالية تناسبك تمامًا، وهي: عليك أن تعالج أهواءك وتشفى منها، وتحاول أن تكون فيلسوفًا، ولا تكون غيورًا ممّن هم كذلك، لأنّ الشيخوخة في حالتك غدت قريبة مع الموت».

- ٢ -

«لأنّ الفضيلة تكون بالطبع أو الكسب أو العمل، فإنّ هذه جميعًا تستحقّ القبول. فانظر هل لديك أيّ منها، ولك إمّا أن تقوم بتعليم الحكمة

(1) The Life of Apollonius, Tome I, 4:10.

من أجل المستقبل، أو على الأقلّ، أن تقدّم ذلك حرًّا، وبدون مقابل لأولئك الذين يشاركونك، لأنك أصبحت تملك ثروات هائلة (ميغابايزس).

- ٣ -

«لقد زرتَ أنت الأقطار الواقعة بيني وبين إيطاليا، بادئًا من سورية، متجوِّلاً في المدن التي تسمَّى ملكيَّة. ولك صدريّة فيلسوف في كلّ الأوقات، ولحية بيضاء، وما عدا ذلك فلا شيء. والآن كيف جرى أنّك عدتَ بالبحر ومعك حمولة كبيرة من الفضّة والذهب والأواني، من جميع الأنواع: من ثياب مطرَّزة ومن كلّ أنواع الزينة، عدا عن العجرفة والتفاخر وعدم الرضى؟ فأيّة حمولة هي هذه، وما هو معنى هذه المشتريات الغريبة؟ فزينون لم يشترِ إلاّ الفواكه الجافّة».

- ٤ -

«إنّك تحتاج القليل إلى خدّامك، إن كانوا خدَّامًا لفيلسوف فقط. عليك أن لا تفكِّر بشراء أكثر ممّا تحتاج إليه في الواقع، وبخاصّة أنّك تجلب على نفسك سمعة سيّئة في هذا المجال. ولكن، بما إنّك ارتكبت مرّة الخطأ، فإنّ الأمر التالي والأفضل الذي عليك أن تسرع إلى عمله بقدر الإمكان، هو أن تعطي بعض ما لديك للآخرين. وسيبقى لك أرض آبائك وأصدقاؤك كلاهما».

- ٥ -

«لم تبقَ هناك حاجة، من الآن وصاعدًا، لأيّ عامل حديقة أو تابع لمدرسته ليطالب بحقّ أن يحصل على أحد خطابات أبيقورس المعنونة «حول اللذّة»، لأنّ المطالبة العبقريّة تحوَّلت من هناك إلى «الرواق». ولكن، بفعل التناقض، عليك أن تبرز محاضرات كريزيبس ومعتقداته. وهنا دعني أذكر لك مقطعًا من رسالة الأمبراطور يقول فيه: «لقد أخذ أوفرات منّي مالاً مرّة، ثمّ أخذه مرّة ثانية. والآن لم يكن أبيقورس ليأخذه قطّ».

في هذه الرسالة، يأخذ عليه اقتناءه الخدم وعمّال الحدائق، ويتّهمه بالتحوّل عن المدرسة الرواقيّة التي يعلّم مبادئها بواسطة مؤلّفات كريزيبس، أحد عظمائها، إلى المدرسة الأبيقوريّة المضادّة لها والتي كان الرواقيّون يصفونها

باللاأخلاقيَّة، لكونها كانت تركِّز على اللذَّات الحسّيَّة. وكان أبيقورس يعلِّم فلسفته في حديقة منزله، فاشتهرت بذلك، وخلاصتها السلوكيّة أنَّ اللذَّة هي الغاية الأولى الطبيعيَّة للإنسان، وما يعمله هو إمّا للوصول إليها أو للابتعاد عن الألم. وقد شرح أبيقورس هذا المبدء في كتاب منه إلى شخص يُدعى منسي (١)، كما في الرسالتَيْن الثالثة والرابعة أعلاه، يذكر أنَّه كان يقيم في سورية، أرض آبائه. وهو الاسم الذي كان يطلقه الرومان على كامل الأراضي التي شملتها الولاية السوريَّة، بما فيها مدن الشاطئ اللبنانيّ والفلسطينيّ.

إلى أوفرات

- ٦ -

«سألتُ مؤخّرًا بعض الأثرياء هل هم يتعهَّدون بالتنمية مثل هذه المشاعر المريرة. فأجابوا: «وكيف علينا أن نفعل غير ذلك؟» وعندئذٍ سألتهم عن سبب قسوتهم، فلاموا ثراءهم. لكن أنتَ يا فقيري التاعس، لقد جمعتَ ثروتك بالأمس فقط».

- ٧ -

«حالما تصل إلى عايغا برحلتك السريعة، وتفرغ سُفَيْنتك هناك، عليك أن تعود إلى إيطاليا بسرعة، ثانية، حيث عليك، كالعادة، أن تتودّد للمرضى والشيوخ، والعجائز واليتامى والأثرياء، وللشبّان المتأنّقين ميداس وجيتا. فهم يقولون إنّ على التاجر أن ينشر كلّ الأشرعة. ومن جهتي فإنّي أفضّل تنظيف إناء الملح في بيت الإلاهة طاميس».

- ٨ -

«ربّما تكون راغبًا في الحصول على اتّهام صغير لي؟ وأتمنّى أن يحالفك الحظ في ذلك. وستكون قادرًا على ترداد هذه الشكاوى المبتذلة الواضحة: «أبولونيوس لم يغتسل قطّ. نعم، وماذا أيضًا؟ إنّه لا يفارق بيته، ويحرص على

(١) Diogène Laërce, Tome II, p. 258-269.

أن لا يغبِّر قدميه. «وإنّك لا تراه يحرّك أيّ جزء من جسمه». نعم، لأنّه لا يحرّك شيئًا ما عدا روحه. «إنّه يترك شعره طويلاً على رأسه». نعم، وهكذا يعمل الهلّينيّون، لأنّه هلّينيّ وليس بربريًّا. «إنّه يرتدي ثيابًا بيضًا». نعم، لأنّه الثوب الأكثر نقاءً، وهو خاصّ بالكهنة. «إنّه يمارس التنبُّؤ بالغيب». نعم، لأنّها كثيرة هي الأشياء التي لا نعرفها، وليست هناك طريقة أخرى لاستطلاع أيّ شيء على طريق الحصول. «لكن هذه الممارسات لا تتوافق مع الفلسفة». لا يهمّ، فهي تلائم الآلهة. «وعلاوة على ذلك، إنّه يعالج آلام الجسد ويخفّف عذابه». ويمكنك أن توجّه هذا الاتّهام إلى اسكلابيوس، «إنّه يأكل وحده». نعم، وباقي الناس يأكلون. «إنّه يستعمل كلمات قليلة، وفي مناسبات قليلة». نعم، لأنّ لديه موهبة لجم لسانه تمامًا. «إنّه يمتنع عن أكل جميع اللحوم أو أكل أيّ طعام حيوانيّ». هذه بالتأكيد براهين إنسانيّة. إن قلت لي يا أوفرات إنّك وضعت هذه الاعتبارات في لائحة اتّهامك، فيمكنك أن تضيف لها ما يأتي كذلك: «إذا كانت هناك أيّة أمور جارية، فإنّه يأخذ مالاً كما أفعل، وهدايا وترقيات مدنيّة». إن كانت هناك أموال جارية، فإنّه لا يأخذها. «بل، يمكن أن يأخذها من أجل بلده». نعم، لكن ليس هناك بلد لأحد من الناس لا يعرف ماذا لديه.

في هذه الرسالة يفاخر أبولونيوس بكونه هلّينيًّا، وهو يشير بذلك إلى أوفرات، وأصله غير الهلّينيّ. كما هو يندّد به، أو أنّه، على الأقلّ، يذكر بأنّه حصل على ترقيات مدنيّة وأموال طائلة، وهو لم يقدّمها لبلده كما كان ليفعل هو، لو أنّه حصل عليها.

ينشر فيلوستراتس رسائل إلى أشخاص آخرين من فلاسفة وحكّام سياسيّين. وقد جعل أرقامًا لهذه الرسائل، تفصل بينها وبين الرسائل التي استأنف نشرها والموجّهة إلى أوفرات. ومن بين الرسائل الموجّهة إلى الحكّام نجد رسالة موجّهة إلى رئيس مجلس الحكم في قيصريّة في فلسطين، يذكّره فيها بأنّها المدينة الأكبر هناك. وهذه الإشارة تجعلنا نرجّح أنّ المدينة التي كان يقيم فيها أوفرات، والتي ذكرها بلينس الأصغر في رسالته هي قيصريّة مركز الدولة الرومانيّة في المنطقة، كما أنّ عايغا التي ذكرها أبولونيوس في رسالة رقم ٧ كميناء يفرّغ فيها أوفرات حمولة مركبه الآتي من إيطاليا، لا بدّ أن تكون بين المواقع

المندثرة والمهملة على الشاطئ القريب.

ونعود إلى أوفرات بالرسالة التالية من أبولونيوس

إلى أوفرات

- ١٤ -

«لقد سألني أناس كثيرون، وفي مناسبات عديدة، عن سبب عدم إرسالي مطلقًا إلى إيطاليا. وإذا كنتُ قد أرسلوني إليها، فلماذا لم أذهب إلى هناك مثلك ومثل العديد من الآخرين؟ والآن لا أردّ بأيّ جواب عن السؤال الأوّل لئلاّ يظنّ البعض أنّي أعرف السبب، في حين أنّي لا أرغب في معرفته. أمّا بخصوص الثاني، فلِمَ أحتاج للقول أكثر من أنّي أفضّل أن يرسلوني من أن أذهب؟ والوداع».

يحسّ قارئ هذه الرسالة أنّ أبولونيوس كان يحسد أوفرات على حظوته لدى الولاة الرومان. وهو يطلب وساطته لديهم ليرسلوه مبعوثًا إلى روما، كما كانوا يرسلون أوفرات. هذا يحدث رغم العداء المستحكم بينهما، من جانب أبولونيوس على الأقلّ، حيث ليس هناك ما يؤكّد أنّ الشكاوى عليه كانت تُرسَل من قِبَل أوفرات، كما لم يجبه أوفرات على رسائله، استهانةً به على الأرجح.

- ١٥ -

إلى أوفرات

«كان أفلاطون يقول إنّ الفضيلة الحقيقيّة لا تعترف بسيادة أحد عليها. ولنفترض أنّ إنسانًا ما يفشل باحترام هذا القول، ويبتهج بذلك. وبدلاً من العمل بموجبه، يبيع نفسه بربح بخس. فأقول إنّه يجعل على نفسه عددًا من الأسياد».

- ١٦ -

«إنّك تظنّ أنّه من واجبك أن تدعو الفلاسفة الذين يتبعون فيثاغوراس سحرة. ومثلهم الذين يتبعون أورفيوس. ومن جهتي، أظنّ أنّ أولئك الذين لا يهمّ مَن يتبعون، يجب أن يدعوا سحرة، إذا تمّ تحديدهم بأنّهم إلهيّون وأنّهم رجال فقط».

- ١٧ -

«وإنّ الفُرس يطلقون تسمية «مجوس» على الكائنات الإلهيّة. فالمجوسيّ هو إمّا أن يكون عندئذٍ متعبِّدًا للإله، أو أنّه إلهيّ بطبيعته. حسنًا، إنّك لست مجوسيًّا، وإنّما أنت إنسان بدون إله».

- ١٨ -

«إعتاد هيراقليتس الفيلسوف الطبيعيّ أن يقول إنّ الإنسان غير عقلانيّ بطبيعته. حسنًا، إن كان هذا حقًّا، فليخبِّئ عندئذٍ كلّ إنسان وجهه الذي اشتهر به عبثًا وبدون طائل».

- ٥٠ -

«حتّى إنّ فيثاغوراس الأكثر حكمة ينتسب إلى جماعة روحيّة. أمّا أنت، فيبدو لي أنّك لا تزال بعيدًا تمامًا عن الفلسفة وعن العلم الصحيح، أو أنّك لن تستطيع الإساءة إلى ذلك الرجل العظيم، أو الاستمرار بكره بعض الذين يتبعونه. فعليك أن تتحوّل إلى أمر آخر الآن، لأنّك «فقدتَ مفتاحك» في الفلسفة، أو «أنّك ألقيت به بعيدًا» أفضل من بندارس، عندما صوَّب على منلاوس في مقطع خرق القسم.

- ٥١ -

«هناك مَن يلومونك لأخذك مالاً من الأمبراطور. وليس في الأمر هذا شيء عبثيّ، فأنت أخذت مكافآت كثيرة على فلسفتك، وفي مناسبات متعدِّدة، وعلى نطاق واسع، ومن أشخاص كثيرين، ومن أناس جعلتهم يعتقدون بأنّك فيلسوف».

- ٥٢ -

«إن ناقش أحد الناس فيثاغوريًا وسأل ما هي المواهب وماذا يمكنه أن يعدِّد له منها، أجيب بنفسي كما يلي: عليه أن يحصِّل علم التشريع، والهندسة، والفلك، والرياضيّات، ومعرفة الألحان والموسيقى، وفنّ الطبيب، والتنبّؤ كالإله بكلّ فروعه، والبقاء على أفضل حال من الشهامة، وعظمة النفس، والهيبة، والإخلاص، والاحترام، والمعرفة بالآلهة وليس الرأي فيها فقط، مع معرفة مباشرة للكائنات الروحيَّة، لا إيمانًا بها وحسب، والصداقة مع الفريقَيْن، واستقلال النفس والمواظبة، والاقتصاد في الإنفاق، والحدّ من احتياجاته، وسرعة البديهة، والسرعة بالحركة، والسرعة بالتنفُّس، واللون الممتاز، والصحّة، والشجاعة والخلود. أمّا عنك، يا أوفرات، فهاذا يستطيع رفاقك أن يحفظوا ممّا حصلوا عليه؟ بالتأكيد لا أكثر من الامتياز الذي تمتلكه بذاتك» (١).

- ٦٠ -

براكسيتلس من خالقيس هو رجل مجنون. وقف على بابي في كورنثيا مع صديقك وكان بيده سيف. فما هو سبب محاولته قتلي؟ فأنا لم أطرد ثيرانك، لأنّه، بين فلسفتك وفلسفتي، «تفصل جبال ظليلة وبحر عميق».

- ٧٤ -

إلى الرواقيّين

باسوس فتى جميل، لكنّه جائع، مع أنّ لدى مولاه مالاً كثيرًا. وهكذا فرَّ إلى ميغارا مع أحد المدعوِّين عشّاقه. وهذا كان سمسارًا له في الوقت ذاته. وكلاهما كانا بحاجة إلى المال من أجل الرحلة وللطعام. وعندئذٍ ذهبا إلى سورية. وهناك لقي الفتى الجميل ترحيبًا حارًا من أوفرات ومن كلّ مَن هم على شاكلة أوفرات، يحتاجون إلى آخر نتاج الجمال ويكونون مستعدِّين، مثل ذلك الحكيم الذي اختار لنفسه هذا المثل الشاذّ.

(1) Philostratus, *The Life of Apollonius* (The Epistles of Apollonius of Tyana) annexed to vol II, p. 407.

- ٧٩ -

إلى أوفرات

إنَّ النفس التي لا تتحمَّل مشقَّة ترويض الجسد على الاكتفاء الذاتيّ لا تكون قادرة على جعل نفسها ترضى بالقليل..

- ٨٠ -

إنَّ رجال البصيرة والقيادة يستعملون كلمات قليلة، ولو أنَّ الثرثارين يحسّون بالإزعاج الذي يُحدثونه لكفّوا عن الثرثرة.

وهكذا يُنهي فيلوستراتس وصف العلاقة بين أوفرات وأبولونيوس من موقف الفريق، لا من موقف المراقب المحايد. ومع ذلك، فإنَّ ما حفظه لنا من مواقف أوفرات، وإن في معرض اتّهامه أحيانًا، يعطي فكرة واضحة عن شخصيَّة هذا الشرقيّ الصوريّ الرواقيّ المؤمن بالحرّيّة والديمقراطيّة، والتمتُّع بجرأة لم تُنسب لأحد قبله من الفلاسفة في وجه أمبراطور عسكريّ حديث العهد بالسلطة.

ومن رسالة أبولونيوس رقم ٥ إليه نعرف أنَّه كان رواقيًّا وينتمي إلى كريزيبس الذي جدَّد في الفلسفة الرواقيَّة ووسَّع مفاهيمها، وكان أكثر الفلاسفة الرواقيّين إنتاجًا وإبداعًا. وهو مَن أدخل أداة الشرط «إذا» في المقدِّمات المنطقيَّة. كما كان يرى أنَّ طبيعتنا هي جزء من الطبيعة الكونيَّة العامّة، وأنَّ هناك إلهًا ينظِّم الكلّ ويرعاه بتدبيره (١).

والملاحظة الأخيرة الجديرة بالاهتمام، حول هويّة أوفرات ونسبته إلى مدينة صور، هي أنَّ الكاتب فيلوستراتس نشر مؤلَّفه عن حياة أبولونيوس في هذه المدينة ذاتها. وقد كان لاجئًا إليها بعد موت الأمبراطورة جوليا دُمْنا التي كانت أوعزت إليه بكتابة الكتاب(٢). وهذا الموضوع يحسم كلّ شكّ في نسبة فيلسوفنا، إذ إنَّه من غير المقبول أن يعطي الكاتب هويّة جديدة لشخص هو معارض له، وأن تكون هذه الهويّة لمدينة يعيش لاجئًا بين أهلها. وإنَّما المقبول منطقيًّا هو أنَّ نسبة أوفرات كانت معروفة ومسلَّمًا بها في مدينة حيرام العظيمة.

(١) Diogène Laërce, Tome II, p. 80.

(٢) Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*, p. XI.

الشريف الإدريسيّ
جغرافيّ موسوعيّ عالميّ
في «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»

إبراهيم خوري*

الموسوعات الجغرافيَّة العالميَّة قبل الإدريسيّ

الموسوعات الجغرافيَّة القيِّمة نادرة، جعلها الباحثون أربعًا فقط حتّى عصر الإدريسيّ.

أ ـ أوَّلها «جغرافية» إيراتوستينُس، GEOGRAPHIKA. وإيراتوستينُس (حوالى ٢٨٤ق.م. ـ حوالى ١٩٢ ق.م.) فلكيّ وجغرافيّ وعالِم رياضيّات وفيلسوف يونانيّ، يمّنا منه عبقريّته الجغرافيَّة التي وَضعت تسْمية الجغرافية، وأسهمت بقياس محيط الأرض بدقّة، وجادت بكتابة موسوعة موسومة الجغرافية، عندما كان قيِّمًا على مكتبة الإسكندريَّة الشهيرة في عهد بطلميوس الثالث. واستهلّ هذا العالِم الفذّ مؤلَّفه بنقد تصانيف الجغرافيِّين الذين سبقوه نقدًا علميًّا، ثمّ عرض جغرافيته الفلكيّة، ووصف جميع البلدان المعروفة في القرن الثاني قبل الميلاد.

ب ـ وحملت الموسوعة الثانية عنوان الجغرافية أيضًا، وألَّفها بُومبُونيُوس ميلا الرومانيّ (القرن الأوّل الميلاديّ) DE SITU ORBIS ou CHRONOGRAPHIE، ووصف فيها سواحل البحر المتوسّط، والبحر

(*) باحث ومؤلِّف اختصاصيّ في الجغرافية عند العرب.

الأسود، وبحر قزوين، وأُكْتُشف من سواحل بحر الظلمات، وتضمَّن وصفه عادات شعوب تلك الأصقاع، وتحدَّث فيه عمّا يقرب من ١٥٠٠ محلّة.

ج ـ كذلك سُمِّيت الموسوعة الثالثة الجغرافية GEOGRAPHIKA. وقد صنَّفها سترابون اليونانيّ (حوالى ٥٨ ق.م. ـ بين ٢١ و٢٥ ب.م.) للطبقة المثقّفة الرومانيّة اليونانيّة. واعتمد فيها على أعمال إيراتُوستينُس وهيبارخُص وبعض المؤرّخين، وأبرز فيها العلاقة بين البشر وبين وسطهم الطبيعيّ، فتفوّق على سلفيْه، وتبيَّن للمحقّقين الجدد أنه برَّ خَلَفه بطلميوس في مجال الجغرافية.

د ـ وبطلميوس (كلوديوس) فلكيّ وعالم رياضيّات وجغرافيّ يونانيّ (حوالى ٩٠ ـ حوالى ١٦٨) مؤلّفاته كثيرة ومتنوّعة، أبرزها في بحثنا موسوعته المسمّاة الجغرافية، العائدة إلى القرن الثاني الميلاديّ. وقد تناول فيها وصف العالم الرومانيّ اليونانيّ، وما جاوره من بلدان إلى جانب مواضيع الجغرافية الفلكيّة.

ويتّضح من هذا العرض السريع أنّ الموسوعات الجغرافيّة، في مفهوم العصور القديمة والوسيطة، تصف العالم المعروف في زمنها، وتدوّن معطيات الجغرافية الفلكيّة. وهذا ما فعله الشريف الإدريسيّ في كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق الذي أصبح الموسوعة الخامسة حسب التسلسل الزمنيّ وعلى المستوى العالميّ.

لكن قبل الكلام عن هذا الكتاب الشامل وتحليله، يحسن أن يطّلع القارئ على التعريف بالشريف الإدريسيّ نفسه، وبما يتعلّق بحياته وبمؤلّفاته، ودراساتها وطبعاتها.

الشريف الإدريسيّ «سترابون العرب»
٤٩٣هـ/١١٠٠م ـ ٥٦٠هـ/١١٦٤م

ورد اسم الشريف الإدريسيّ بصيغ مختصرة وأخرى مطوّلة، ولُقّب بألقاب شتّى، وكُنّي بأبي عبدالله، وولد في المغرب الأقصى، ونشأ في الأندلس، وأمضى معظم حياته في جزيرة صقلّية.

أ ـ صِيَغ اسمه وألقابه وكُناه

جاء اسم الإدريسيّ بصيغة «أبو محمّد، عبدالله، محمّد بن محمّد بن عبدالله بن إدريس» في مخطوطة أكسفورد لنزهته، وبصيغة «محمّد بن محمّد بن عبدالله بن إدريس الحسنيّ» في مخطوطة أنس المهج وروض الفرج. وصُدِّرت طبعة نزهة المشتاق في اختراق الآفاق بعناية المعهد الجامعيّ الشرقيّ في نابولي والمعهد الإيطاليّ للشرقَيْن الأوسط والأقصى، باسمه على الوجه التالي: «محمّد بن محمّد بن عبدالله بن إدريس الحمّودي الحسني». وفصّل صلاح الدين الصفدي اسمه في كتابه الوافي بالوفيات، فذكر أنّه «محمّد بن محمّد بن عبدالله بن إدريس بن يحيى بن علي بن حمّود بن ميمون بن أحمد بن عليّ بن عبيد الله بن عمر بن إدريس بن عبدالله بن الحسن بن عليّ (بن أبي طالب)، الشريف الإدريسيّ».

ولقّبه صلاح الدين الصفدي (خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدي، +٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م) بالإدريسي، نسبة إلى جدّه إدريس الأوّل مؤسّس دولة الأدارسة في مراكش، وابن خلدون بالحمّودي، نسبة إلى جدّه حمّود، مؤسّس الدولة الحموديّة في جنوبي الأندلس، وابن بشرون (عثمان بن عبد الرحيم الصقلي، +٥٦١/١١٦٦م) بالقرطبي، نسبة إلى مدينة قرطبة التي تلقّى علومه فيها. ويلقّب أحيانًا بالحسني وبالطالبيّ نسبة إلى الحسن وإلى أبي طالب. ويسمّيه المعاصرون سترابون العرب.

وكُنِّيَ بأبي عبدالله جريًا على عادة المغاربة الذين يكنّون بهذه الكنية كلّ مَن يُسمّى محمّدًا عندهم.

ويتّضح من هذا العرض أنّ الإدريسيّ ينتسب إلى الأدارسة العلويّين، من ذريّة عليّ بن أبي طالب، الذين يتّمون بالتالي إلى السلالة النبويّة (الأشراف)، ويتمسّكون بحقّهم بالخلافة. لذلك سمّي الشريف الإدريسيّ.

ب ـ مولده ووفاته وأسفاره

ولد الإدريسيّ في المغرب الأقصى، في مدينة سبتة أو في مدينة تطوان

الواقعة جنوبها، سنة ٤٩٣هـ/١١٠٠م، على حدّ قول ميخائيل الغزيري، الوارد في فهرس مخطوطات الأسكوريال الذي نظّمه. وقبل جميع الباحثين هذا التاريخ، واعتمدوه في دراساتهم له. ويظنّ أنّه لقي وجه ربّه في صقلّية أو سبتة سنة ٥٦٠هـ/١١٦٤م. وحفظ القرآن والقصائد الشهيرة في صغره في سبتة، ثمّ انتقل إلى قرطبة حيث ساعدته البقيّة الباقية من أجداده الأدارسة في إتمام تحصيله شتّى العلوم.

ومال الإدريسيّ إلى الأسفار في سنّ مبكّرة، فأخذ يجوب آسية الصغرى منذ سنة ٥١٠هـ/١١١٦م، أي في السادسة عشرة من عمره، مثلما يستخلص من كلامه عن القسطنطينيّة وأعمالها حيث يقول: «ووهم أهل الأندلس في أصحاب الرقيم حين زعموا أنّ أصحاب الكهف هم الشهداء الذين هم في مدينة لوشة. قال المؤلّف: رأيت القوم في هذا الكهف عام عشرة وخمس مائة، فنزلنا إليهم على فم بئر عميقة نحوًا من قامة وزائد، ثمّ مشينا فيها في سرب فيه ظلمة، خطوات قلائل، ثمّ اتّسع الغار، فألفينا هناك الموتى، وهم رقود على جنوبهم، وعددهم سبعة، وعند أرجلهم كلب ملتو، وقد ذهب لحمه وجلده، وبقيت عظامه في فقاراته كما هي في الحياة. ولا يعلم أحد في أيّ زمن دخلوا هذا الكهف، أو أُدخلوا إليه. وأوّل رجل يلفى منهم، له خلق عظيم، وله رأس كبير. وأهل الأندلس يقولون إنّ هؤلاء القوم الذين في هذا الكهف موتى، هم أصحاب الكهف. والصحيح أنّ أصحاب الكهف هم الذين قدّمنا ذكرهم»[1]. والمؤلّف المقصود في هذه الفقرة هو الإدريسيّ، الذي شاهد الوضع عيانًا ووصفه بدقّة، وبالتالي مرَّ في تلك الأرجاء. ولا يستغرب تجواله في الأندلس، ولا وصوله إلى لشبونة، حين يقول في حديثه عن حصن المعدن القائم على ضفّة نهر تاجه مقابل مدينة لشبونة: «وعلى ضفّة النهر من جنوبه، قبالة مدينة لشبونة، حصن المعدن. وسمّي بذلك، لأنّه عند هيجان البحر، يقذف هناك بالذهب والتبر. فإذا كان زمن الشتاء، قصد إلى هذا الحصن أهل تلك البلاد، فيخدمون المعدن الذي به إلى انقضاء الشتاء. وهو من عجائب الأرض، وقد رأيناه عيانًا»[2]. كذلك يتحدّث الإدريسيّ عن مجاز الزقاق

(١) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الطبعة الإيطاليّة، ص ٨٠٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٤٧.

(مضيق جبل طارق) وعن وقوعه بين رصيفين، ويقول: «فأمّا الرصيف الذي يلي بلاد الأندلس، فإنّه يظهر في أوقات صفاء البحر... وقد رأيناه عياناً، وجرينا على طوله بطول الزقاق مع هذا البناء»[1]. ولا مجال للشكّ في تجواله في المغرب من أقصاه إلى أدناه، إذ يقول عن أغمات مثلاً: «ومدينة أغمات مدينة يكتنفها جبل درن كما قلنا. فإذا كان زمن الشتاء، تحلّلت الثلوج النازلة بجبل درن، فيسيل ذوبانها إلى نهر أغمات. وربّما جمد في داخل المدينة... وهذا شيء عاينّاه بها غير مرّة»[2]. ويقول عن قسنطينة: «وهي أعجب ما رأيناه من البناء»[3]، وعن القيروان: «وهي الآن، في وقتنا هذا، على جزء منها سور تراب»[4]، وعن بونة: «وافتتحت بونة... وهي الآن في ضعف وقلّة عمارة»[5]. وقس على ذلك.

ويرجّح أنّ أسفار الإدريسيّ تمّت قبل ذهابه إلى جزيرة صقلّية.

ج ـ حياة الإدريسيّ في جزيرة صقلّية

مع ذلك، لم تتحدّث المراجع العربيّة عن الإدريسيّ، ولا عن ترحاله في الأندلس أو المغرب أو آسية الصغرى، أي أنّه لم يسترع انتباه الأوساط العلميّة، ولم يشتهر فيها عندئذٍ كرحّالة، رغم تنقّله في كلّ تلك الأصقاع. ولاحظ كراتشكوفسكي أنّه أنهى تأليف كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق في صقلّية سنة ٥٤٨هـ/١١٥٤م بعد أن عمل في كتابته مدّة طويلة استمرّت ١٥ عامًا. وهذا يعني أنّه وجد في تلك الجزيرة منذ سنة ٥٣٣هـ/١١٣٨م (٥٤٨ ـ ١٥ = ٥٣٣)، أي منذ كان عمره ٤٠ سنة، وبالتالي أصبح نضيج الرأي.

وفي صقلّية رعاه الملك النورماندي رجّار الثاني، وأمّن له سكنًا مريحًا، ووصله بمال وافر، ليتفرّغ لنشاطه الفكريّ، فنبغ الإدريسيّ، لكن لم تذكره إلاّ

(١) المرجع ذاته، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٣١.
(٣) المرجع ذاته، ص ٢٦٦.
(٤) المرجع ذاته، ص ٢٨٤.
(٥) المرجع ذاته، ص ٢٩١.

مراجع عربيَّة محدودة جدًّا، وباختصار بالغ جدًّا. فأثارت جميع هذه الأوضاع تساؤلات في أذهان الباحثين، نتوقّف عند اثنين منها: لماذا جاء الإدريسيّ إلى صقلّية؟ ولماذا قلّت الإشارة إليه في الكتب العربيَّة؟

يمكن إعطاء تفسيرات شتّى، خالية من التعقيد، لذهاب الإدريسيّ إلى صقلّيّة. فقد يكون ولعه بالأسفار هو الذي دفعه إلى محاولة التعرُّف عليها، مثلما حثّه من قبل على التجوال في الأندلس والمغرب وآسية الصغرى. ويحتمل أن يكون انتماؤه إلى آل حمّود من أسرة الأدارسة، قد أوحى له زيارة أقربائه من البيت الحمّوديّ النازلين في جرجنت وقصريانة، وهم على ما هم عليه من جاه عظيم ونفوذ كبير، داما حتّى الربع الأخير من القرن السادس الهجري (٥٨٠هـ/١١٨٥م) على حدّ تأكيد ابن جبير، كما فعل من قبل عندما قصد قرطبة طالبًا العلم، معتمدًا على إعانة الأدارسة فيها له. وربّما تعمّد الوصول إليها طمعًا برعاية النورمانديّين للعلم والعلماء مهما كان معتقدهم الدينيّ، ولتحقيق ما في ذهنه من مشاريع مستقبليَّة. أخيرًا، لعلّ غريزة البقاء أبعدته عن مخاطر وجوده في وسط لا يستسيغ حكّامه بقاء رجل علويّ طامع بالخلافة وبالسلطة المحلّيّة كمرحلة انتقاليّة للحصول عليها.

مهما يكن، أتاح له وجوده في صقلّية في عهد رجّار الثاني فرصة الالتقاء بهذا الملك العظيم بطريقة ما، فتعارفا، وتفاهما، وتوطّدت العلاقة بينهما، وتمتّع الإدريسيّ بجود هذا العاهل الكريم وتشجيعه، فكتب وأجاد، ونقل وأفاد.

وتباينت الآراء في تأويل ندرة ورود اسم الإدريسيّ في المصادر العربيَّة. فصحيح أنَّ الصفدي ترجم له باقتضاب في **الوافي بالوفيات**، وإنّ ابن إصيبعة أعطى نبذة صغيرة عنه في **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، وفي ماعداهما خلت كتب التراجم من ذكره. نقول خلت، ولا نقول تجاهله مؤلّفوها، أو أهملوه، عامدين متعمّدين، تعبيرًا عن شجبهم تعاونه مع ملك نصرانيّ. فهذا شطط جنح إليه محمّد الفاسي وأحمد مختار العباديّ، خلافًا لواقع الحال الشخصيّ، المتعلّق بالإدريسيّ نفسه، وللواقع التاريخيّ، الخاصّ بعلاقات النصارى والمسلمين في جزيرة صقلّية. فالإدريسيّ أمضى شبابه في الأسفار في الأندلس والمغرب وآسية الصغرى، بعيدًا عن أنظار الأوساط العلميَّة. ولم يدوّن رحلاته

ويوزّعها مخطوطات ليسمع به العلماء. وعاش في شبه عزلة في صقلّية، قبل أن تنتشر نسخ تصانيفه المخطوطة، فلم تصل أخباره إلى أصحاب التراجم. ولّما أصبحت كتبه في متناول الأيدي، أخذ عنها ابن خلدون، وابن فضل الله العمري، والقلقشندي، وسواهم[1]. وأثنوا عليه، وصار علمًا. من جهة أخرى، كانت العلاقات جيّدة جدًّا بين نصارى صقلّية ومسلميها من العرب وغير العرب، في عهد النورمانديّين، فلم يفرّق الدين بينهم، بل تعاونوا في إدارة شؤون الدولة النورمانديّة، وعُيِّنَ المسلمون في وظائف البلاط، وخدموا في الجيش ضبّاطًا وجنودًا، وصار بعضهم عمّالاً للملك رجّار الثاني في فتوحاته الإفريقيّة (عامل مدينة بونة سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م من آل حمّاد)[2]. وعرف باحثون عرب كثيرون هذه الحقائق، منهم عبدالله كنون وزكي محمّد حسين وحسين مؤنس. فرفضوا الذريعة الدينيّة، وأنصفوا الإدريسيّ ومسلمي صقلّية.

ومهما اختلفت الآراء في هذا الشأن أو ذاك، فلا بدّ لها أن تجمع على أنّ شهرة الإدريسيّ انطلقت من بلاط رجّار الثاني، وطبّقت الآفاق بفضل رعايته. ولولا البلاط النورمانديّ ورعايته، لما أصبح الإدريسيّ أحد أعلام الجغرافية العربيّة/ والعالميّة في القرون الوسطى، ولما استطاع أن يخلّف لنا العديد من المؤلّفات القيّمة في الجغرافية وفي علوم أخرى.

د ـ مؤلّفات الإدريسيّ، دراساتها وطبعاتها

١ ـ لمحة عن كتب الإدريسيّ

يدلّ ما وصلنا، أو ما عرف حتّى أيّامنا الحاضرة، من تصانيف الإدريسيّ أنّ ثقافته كانت واسعة جدًّا. فهو طبيب، ألّف كتاب الأدوية المفردة أو كتاب المفردات، وسمّاه الجامع لأشتات النبات. وهو جغرافيّ، صنّف كتاب نزهة

---

(١) منهم ابن سعيد المغربيّ (+٦٧٣هـ/١٢٧٤م)، وأبو الفداء (+٧٣٢هـ/١٣٣١م)، وابن الأكفاني (+٧٤٩هـ/١٣٤٨م)، والمقريزي (تقي الدين +٨٤٥هـ/١٤٤١م)، وابن الوردي (+٨٦١/١٤٥٧م)، والحميري (+٩٠٠هـ/١٤٩٤م) والسيوطي (+٩١١هـ/١٥٠٥م)، وليون الأفريقي (٩٦٠هـ/١٥٥٥م).

(٢) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الطبعة الإيطاليّة، ص ٢٩١.

المشتاق في اختراق الآفاق المعروف أيضًا بـ كتاب رجّار أو الكتاب الرجّاريّ، وقدّمه إلى رجّار الثاني، وكتاب روض الأنس ونزهة النفس، المفقود وقدّمه لغليالم، نجل رجّار وخلفه. وينسب إليه أو لابنه الأكبر محمّد، كتاب أنس المهج وروض الفرج أو روض الفرج ونزهة المهج، الشهير بـ الإدريسيّ الصغير. أمّا كتاب جني الأزهار من الروض المعطار، فمختصر لنزهة المشتاق، قام بتلخيصه شهاب الدين أحمد المقريزيّ. وهو كرتوغرافيّ رسم العديد من المصوَّرات والخرائط، ومنها خريطة منابع النيل. أخيرًا ينسب إليه شعر رقيق ينمّ عن شاعريّة حقّة، لم يجمع في ديوان، مثاله:

ليت شعري أين قبري ضاع في الغربة عمري
لم أدع للعين ما تشـ ـتاق في سرٍّ وبحرِ
وخبرتُ الناس والأر ض لدى خير وشرّ
لم أجد جارًا ولا دا رًا كما في ضيّة صدري
فكأنّي لم أسر إلاّ بجبت أو بقفرِ

ويهمّنا الآن من كتبه الجغرافيّة، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ودراساته وطبعاته.

٢ ـ دراسات كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» وطبعاته

أدرك الباحثون، بعد اطّلاعهم على كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ما له من قيمة فريدة ومكانة وحيدة في الأدب الجغرافيّ العربيّ والعالميّ. فعنوا به على نطاق واسع وفي وقت مبكر، ودرسوه دراسة كلّيّة وجزئيّة. وقوّمه كبار المفكّرين العرب والمستشرقين في شتّى العصور. فكيف كان ذلك؟

دراسات «نزهة المشتاق» وطبعاته الكاملة

فمن الدراسات شبه الكاملة، دراسة جرت في نابلس في فلسطين، لخّصت كتاب النزهة تلخيصًا سيّئًا سنة ٩٤٤هـ/١٥٣٨م، وطبعته باللغة

العربيّة في رومة سنة ١٥٩٢ في مطبعة آل مديتشي بعنوان نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق.

وفي عام ١٦١٩، قام العالمان اللبنانيّان المارونيّان يوحنّا الحصرونيّ وجبرائيل الصهيونيّ بترجمة مختصر نابلس إلى اللاتينيّة ونشراه في باريس، وسمّياه جغرافية النوبيّ.

وترجم أميديه جوبير النزهة عن مخطوطتيّ باريس رقم ٢٢٢١ب، و٢٢٢٢آ، ونشرت له الجمعيّة الجغرافيّة الفرنسيّة ترجمته في جزئَيْن، عام ١٨٣٦ و١٨٤٠. وأثنت الأوساط العلميّة في البدء على جهده، ثمّ اكتشف دوزي ودي خويه فيها أخطاءً جسيمة، نشراها في ليدن سنة ١٨٦٦، فانصرف العلماء عن الاعتماد عليها.

وقرّر المعهد الجامعيّ الشرقيّ في نابولي والمعهد الإيطاليّ للشرق الأوسط والأقصى إصدار طبعة كاملة لنزهة المشتاق في اختراق الآفاق، اشترك في تحقيقها لفيف من المستشرقين والباحثين[1] معتمدين على مخطوطتيّ المكتبة الوطنيّة في باريس، ومخطوطتيّ أكسفورد، ومخطوطة صوفيا، ومخطوطة إستنبول، ومخطوطات القاهرة والموصل ولينغراد. وقد نشرت هذه الطبعة تباعًا في السبعينات في كراريس على الوجه التالي:

سنة النشر	رقم الكرّاس	مضمونه
١٩٧٠	١	المقدّمة والإقليم الأوّل بأجزائه العشرة
١٩٧١	٢	الإقليم الثاني بأجزائه العشرة
١٩٧٢	٣	الأجزاء الأربعة الأولى من الإقليم الثالث
١٩٧٤	٤	الأجزاء ٥ - ١٠ من الإقليم الثالث
١٩٧٥	٥	الأجزاء الأربعة الأولى من الإقليم الرابع

(١) لا ريب أنْ تحقيق كتاب نزهة المشتاق في إختراق الآفاق، ونشره وطبعه عمل عظيم، أسهم بإنجازه مستشرقون عالميون كبار ومفكّرون عرب ومسلمون قديرون. وسوف تسهل الإفادة منه كثيرًا، متى تمّ وضع فهارس له، ووزّعت أعلامه الجغرافيّة المضبوطة على بلدانها، وصارت في متناول الباحثين.

سنة النشر	رقم الكرّاس	مضمونه
١٩٧٦	٦	الأجزاء ٥ - ١٠ من الإقليم الرابع
١٩٧٧	٧	الإقليم الخامس
١٩٧٨	٨	الإقليمان السادس والسابع

دراسات «نزهة المشتاق» وطبعاته الجزئية

وأجريت دراسات جزئيّة كثيرة، تناولت بعض بلدان نزهة المشتاق، وطُبعت قبل نشر مؤلَّف الإدريسيّ كاملاً بإشراف ومبادرة المعهدَيْن الإيطاليَّيْن السابقَيْن، نكتفي بتعداد بعضها وهي:

١- ج.م. هارتمان، J.M.HARTMANN، إفريقية في كتاب الإدريسيّ، توبنجن، ١٧٩٦.

٢- ج.أ. كونده، J.A.CONDE، وصف الشريف الإدريسيّ لإسبانية، ١٧٩٩.

٣- ر.دوزي، وم.ج.دي خويه REINHART DOZY et MICHAEL JAN DE GOEGE، وصف الإدريسيّ لإفريقية وإسبانية، ليدن، ١٨٦٦.

٤- أ. سافيدرا، E. SAAVEDRA، جغرافية إسبانية عند الإدريسيّ، مدريد، ١٨٨٥.

٥- هنري بيرس، H. PERES، إفريقية الشماليّة والصحراويّة في «نزهة المشتاق»، الجزائر، ١٩٥٧.

٦- لامار، LAMARE، وصف الإدريسيّ لجامع قرطبة، الجزائر، ١٩٤٩.

٧- روزنغولر ROSENMULLER، وصف الشام عند الإدريسيّ، ليزك، ١٨٢٨، وقد أعاد طبعه وترجمه إلى الألمانيّة ج. غولدمايستر، J.GOLDMEISTER، ونقله ر.أ. براندل، R.A.BRANDEL، إلى اللغة السويديّة، وأدخله ن.أ. مدنكوف، N.A. MEDNICOV، في كتابه تاريخ فلسطين من الفتح العربيّ إلى الحروب الصليبيّة.

٨- ودرس المستشرقان أماري وشياباريلي AMARI et SCHIAPARELLI، ما يتعلّق بإيطالية، واهتمّ ج. فورلاني، G.FURLANI، ببحر الأدرياتيك،

وس. ف. زيبولد، C.F.SEYBOLD، بمدينة تريستا، وج. باردي، G.PARDI، ببعض المدن الإيطاليّة. ونشر أماري AMARI ما يخصّ إيطالية وصقلّية في ليزك، سنة ١٨٥٧.

٩ـ و. توماشك، W.TOMASCHEK، البلقان عند الإدريسيّ، فينة، ١٨٨٧.

١٠ـ ب. ك. ندكوف، B.C.NEDKOFF، بلغارية والأراضي المجاورة لها عند الإدريسيّ.

١١ـ أ. ج. تالغرين ـ توليو، و أ. م. تالغرين O.G. TALLGREN – TUU-LIO et A.M. TALLGREN، فنلندة وبلدان البلطيق الشرقيّة في كتاب الإدريسيّ، هلسنكي، ١٩٣٠.

١٢ـ و. هونرباخ، W. HOENERBACH، ألمانية والبلدان المجاورة لها في كتاب الإدريسيّ، ١٩٣٨.

١٣ـ ت. ليويكي، T. LEWICKI، بولونية والبلدان المجاورة لها في كتاب الإدريسيّ، كراكو، ١٩٤٥ ووارسو، ١٩٥٤.

١٤ـ أ. ف. ل. بيستون، A.F.L. BEESTON، الجزر البريطانيّة في كتاب الإدريسيّ، ١٩٥٠.

١٥ـ د. م. دنلوب، D.M. DUNLOP، سكوتلندة عند الإدريسيّ.

١٦ـ مقبول أحمد، S. MAQBUL AHMAD، الهند والبلدان المجاورة لها في كتاب «نزهة المشتاق»، ليدن، ١٩٦١.

١٧ـ إبراهيم شوكت، العراق والجزيرة من «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف الإدريسيّ، بغداد ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣.

١٨ـ حمد الجاسر، الجزيرة العربيّة من كتاب «نزهة المشتاق»، مجلّة العرب، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١. ونشر إبراهيم شوكت: جزيرة العرب من «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، ١٩٧١.

ويثير هذا الاهتمام الواسع بكتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق قضيّة تقويم هذه الموسوعة في الأوساط العلميّة، وما أبداه الباحثون من آراء في هذا الشأن عبر العصور.

ففي القرن الرابع، قدّر مؤلِّفون عرب عمل الإدريسيّ حقّ قدره، ولو أخذوا عليه هنات جزئيّة قليلة، اعتبرناها نقاط ضعف عنده على أساس معارف القرن العشرين. فابن فضل الله العمري (+٧٤٩هـ/١٣٤٩م) نقل في كتابه مسالك الأبصار في ممالك الأمصار عن الإدريسيّ ما يتعلّق بصقلّية وإيطالية، ثمّ قال: «والإدريسيّ الذي عني بمعرفة البلاد، وصنّف كتابه الموسوم بـ نزهة المشتاق، وهو أصحّ كتاب في هذا الباب...». لكنّه عارضه في فكرة انعدام العمران عند درجة العرض ٦٤ شمالاً. وذكر ابن خلدون (+٨٠٨هـ/١٤٠٦م) في كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر أنّ الإدريسيّ مصدره الجغرافيّ الأساسيّ فيه، وقال: «نحن الآن نوجز القول في ذلك، ونذكر مشاهير البلدان والأنهار والبحار في كلّ جزء منها (الضمير عائد إلى الأقاليم السبعة وأجزائها)، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألّفه العلويّ الإدريسيّ الحمّوديّ لملك صقلّية من الفرنج، وهو رجّار بن رجّار». إلاّ أنّه خالفه في فكرة انعدام العمران جنوبي الاستواء، وجعله قليلاً جدًّا. كذلك، اقتبس القلقشندي (٨٢١هـ/١٤١٨م) عن الإدريسيّ وأثنى عليه. ورأى أبو الفداء (+٧٣٢هـ/١٣٣١م) أنّ الإدريسيّ «حذا حذو ابن حوقل في عدم التعرّض إلى تحقيق الأسماء والأطوال والعروض»، لأنّ «... مع الجهل بالأطوال والعروض، يجهل سمت ذلك البلد، فلا يعرف الشرقيّ منها ولا الغربيّ ولا الجنوبيّ ولا الشماليّ».

وفي القرن العشرين، مال مقبول أحمد إلى الظنّ بأنّ الإدريسيّ رفض فكرة كرويّة الأرض لأنّه قال: «والأرض في ذاتها مستديرة، لكنّها غير صادقة الاستدارة، فمنها منخفض ومرتفع، والماء يجري فيها من أرفعها إلى أخفضها». ولعلّ خير تقويم لنزهة المشتاق جاء على لسان حسين مؤنس، حيث قال: «يمثّل الإدريسيّ القمّة التي وصل إليها العلم الجغرافيّ في الشرق والغرب على السواء... فهو أوّل جغرافيّ في التاريخ نظر هذه النظرة العامّة، وسما إلى مفهوم عالميّ للجغرافيّ، وحُقّ له بذلك أن يوصف بأنّه أعظم جغرافيّ ظهر في

الدنيا إلى مطالع العصر الحديث».

وأجمع المستشرقون في دراساتهم الجزئيّة التي عدَّدنا بعضها منذ قليل على الإشادة بكتاب نزهة المشتاق. فأعجب به أتيين كاترمير (+١٨٥٧) واعتبر أنّه «يضمّ معلومات لا يعثر على مثلها في أيّ مصنّف آخر ألّفه العرب». ورأى جوزيف توسين رينو (١٨٦٧م) أنّنا «إذا نظرنا إلى كتابه (أي كتاب الإدريسيّ، النزهة) في مجموعه، تبيّن لنا أنّه - مثل عمل سترابون - أثر رفيع من آثار العلم الجغرافيّ». وأكّد وليام ماك كوكغين دي سلين (+١٨٧٩) أنّ «الإدريسيّ قام بجدارة كبيرة بعمل ضخم لا مثيل له قبله في موضوعه». ويجزم ميشيل أماري (١٨٨٩م) أنّ «عمل الإدريسيّ يأتي في طليعة ما صنّفه المؤلّفون في الجغرافية في العصر الوسيط». وينضمّ ميكايل جان دي خويه (+١٩٠٩م) ورينهارت دوزي (+١٨٨٣م) إلى سائر العلماء ويطريان مثلهم على كتاب نزهة المشتاق، لاحتوائه معطيات جغرافيّة عن بلدان أوروبّة، ويأسفان في الوقت ذاته لما فيه من نقص معلومات عن البلدان الشرقيّة.

ولأغناتي يوليانوفتش كراتشكوفسكي (+١٩٥١) رأي خاصّ في الإدريسيّ، يقول فيه: «وهو - أي الإدريسيّ - أبعد من أن يكون أكبر الجغرافيّين قاطبة داخل الإطار العامّ لتطوّر الأدب الجغرافيّ العربيّ، بل ولا نستطيع أن نضعه في مصاف العلماء المبرزين الممتازين»[١].

لكن لم يلق رأي كرتشكوفسكي في الإدريسيّ أي صدى في الأوساط العلميّة، وثابر الباحثون على اعتباره سترابون العرب. منهم آنخل جنثالث بالنثيا الذي أخذ برأي رينو فيه، وقال: «وقد لُقّب الإدريسيّ «إسطرابون العرب» وهو يعتبر، بناءً على ذلك، أكبر جغرافيّ أطلعته القرون الوسطى»[٢].

تلك كانت آراء المفكّرين والعلماء في كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. فلنتعرّف نحن الآن عليه.

(١) إغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافيّ العربيّ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، ١٩٥٧، القسم الأوّل، آخر الصفحة ٢٧٩.

(٢) آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، تعريب حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣١٤.

«نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»
موسوعة جغرافيَّة عالميَّة

أ ـ الموسوعيَّة في «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»

لا نقصد بلفظ الموسوعة منهومها الحديث في القرن العشرين، بل مدلولها في العصور القديمة والقرون الوسطى. وكانت تعني مؤلَّفًا يتضمَّن جميع المعارف الخاصّة بأحد العلوم أو بجميع العلوم في عصر معيَّن أو فترة زمنيَّة محدّدة. بالتالي، لا بدّ أن يحوي المؤلَّف الجغرافيّ القديم أو الوسيط كلّ المعارف الجغرافيّة العائدة إلى المعمورة بمعناها الواسع، أي جميع البلدان المعروفة، وكلّ المعارف العائدة إلى وضع كوكب الأرض الكونيّ وتمثيله، أو ما نسمّيه اليوم الجغرافية الفلكيَّة أو الرياضيَّة. وتتحقّق هذه الشروط في كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق دون غيره من التصانيف الجغرافيّة العربيَّة السابقة أو اللاحقة له، فاختلف عن كتب البلدان التي يتَّضح من اسمها أنَّها تتحدَّث عن البلدان فقط، وعن كتب المسالك والممالك التي يقتصر موضوعها على الكلام عمّا سمّي دار الإسلام أو مملكة الإسلام أو بلاد الإسلام. وبذا يشبه هذا الكتاب جغرافية إيراتوستينس وجغرافية بومبونيوس ميلا، وجغرافية سترابون، وجغرافية بطلميوس، فحُقّ له أن يُسمّى الموسوعة الجغرافيّة الخامسة في العالم، وحُقّ للإدريسيّ أن يُلقِّبه الباحثون المعاصرون بـ «سترابون العرب». فمن أين أتى الإدريسيّ بمعطيات «نزهته»؟

ب ـ مصادر «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»

لم يُخفِ الإدريسيّ شيئًا من مصادره، وتحدَّث عنها في متن كتاب نزهة المشتاق بوضوح تامّ، وفي مقدِّمة النزهة بطريقة أثارت جدلاً بين الباحثين. ويستحسن البدء بعرض أقواله عن مصادره في شرحه الأقاليم وأجزائها، ثمّ العودة في ما بعد إلى ما ورد في المقدِّمة بهذا الشأن.

مصادر الإدريسيّ في نصّ «نزهة المشتاق»

ففي متن نزهة المشتاق، ذكر الإدريسيّ:

١ـ اثنين من جغرافيّي القرن التاسع الميلاديّ، هما:

إبن خرداذبه (أبو القاسم عبيد الله بن عبدالله بن خرداذبه) مؤلّف كتاب المسالك والممالك، وورد اسمه عنده ابن خرداذبه باختصار أربع مرّات في الصفحات ٩٩، و١٨٣ و٥١٨ و٩٣٤.

واليعقوبيّ (أحمد بن إسحاق أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبيّ) مؤلّف كتاب البلدان. وأشار إليه مرّة واحدة في ص ٣٨٣، وقال عنه إنّه أحمد بن أبي يعقوب، صاحب كتاب المسالك والممالك.

٢ـ وأربعة من جغرافيّي القرن العاشر الميلاديّ، وهم:

قدامة بن جعفر مؤلّف كتاب الخراج وصنعة الكتابة. وسمّاه مرّة واحدة في ص ٣٤ في سياق كلامه عن نهر النيل، وأحال إلى كتابه «الخزانة لقدامة».

وأبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ المسعودي، وسمّاه «أبو الحسن عليّ بن الحسين المسعودي» مرّة واحدة في ص ٨٢٩ في سياق كلامه عن جبل القبق (القفقاس) (ولعلّ ذلك تلميح ضمنيّ إلى مروج الذهب أو التنبيه والإشراف). ودعاه أيضًا صاحب كتاب العجائب تسع مرّات في الصفحات ٣٤، ٥٠، ٩٩، ١٠٤، ١٠٧، ٢٠٤، ٨٣٢، ٨٤٨، ٩٦٢.

وأبو عبدالله محمّد بن أحمد الجيهاني، مؤلّف كتاب المسالك والممالك، وسمّاه الجيهاني ثلاث مرّات في الصفحات ٧٦، ٩٣٤، ٩٦١.

ومحمّد بن حوقل، مؤلّف كتاب المسالك والممالك، المعروف أيضًا بكتاب صورة الأرض. وسمّاه الحوقلي خمس مرّات في الصفحات ٤٠، ١٧٧، ٨٢٩، ٩١٧، ٩١٨.

٣ـ وقلوديوس بطلميوس وسمّاه بطلميوس في ص ١٠٣، وبطلميوس الأقلوذي، وذكر كتابه الجغرافية مرّتين في ص ٤٣ و٩٣٩.

٤ـ وأحال إلى خمسة مصادر أخرى، هي:

رحلة سلام الترجمان إلى الأصقاع الشماليّة في عهد الخليفة الواثق بالله، وشرحها بشيء من التفصيل من ص ٩٣٤ إلى ص ٩٣٨.

وكتاب الحيوان للجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) مرّة واحدة في ص ٧٥.

وكتاب الطِّيب لإبراهيم بن المهدي مرّة واحدة في ص ٦٦.

وكتاب العجائب لحسّان بن المنذر مرّة واحدة في ص ٤٣.

وكتاب الأخبار عن ملوك الأمصار في ص ٢١٢، بلا تسمية المؤلّف.

٥- واعتمد على كتب أخرى أيضًا، قال عنها:

إنّها كتب تحدّثت عن إحدى المغاور (ص ٨٤٨ و٩٣٤).

أو إنّها كتب مؤلّفة في فنّ الجغرافية (ص ٤٢).

أو إنّها الكتب الصحيحة الأخبار (ص ٢١٢).

وعلى جماعة من المؤلّفين لم يسمّهم (ص ٩٩).

٦- ولم ينس: المخبرين (ص ٩٢١)، ولا الأخبار المنقولة له (ص ٨٥٠، ٨٥١، ٩٣٤)، ولا أخبار التجّار (ص ٩٤)، ولا أخبار التجّار المتجوّلين (١٠٨)، ولا أخبار التجّار المسافرين إلى الهند (ص ٢٠١).

وهكذا يلاحظ القارئ أنّ نصّ كتاب نزهة المشتاق توسّع في ذكر مصادره، وأعطى أحيانًا أسماءها وأسماء مؤلّفيها معًا، واكتفى أحيانًا أخرى بالإشارة إليها إشارة عابرة، وأبان أيضًا أنّ أهمّيّة النقل الشفهيّ على ألسنة أهل الخبرة لا تقلّ فيه عن أهمّيّة التدوينات المكتوبة.

لكن ماذا قال الإدريسيّ عن مصادره في مقدّمة نزهة المشتاق؟

مصادر الإدريسيّ في مقدّمة «نزهة المشتاق»

وردت في مقدّمة نزهة المشتاق ثلاث فقرات، أكّدت أولاها أنّ الملك رجّار الثاني أراد معرفة موقع مملكته ومواقع الممالك الأخرى في أقاليم الأرض، وتوزيع جميع أقسامها عليها، حسبما جاء في كتب الجغرافية من أمثال: ١ - كتاب العجائب للمسعودي، ٢ - وكتاب أبي النصر سعيد الجيهاني، ٣ - وكتاب أبي القاسم عبيد الله بن خرداذبه، ٤ - وكتاب أحمد بن عمر العذري، ٥ - وكتاب أبي القاسم محمّد الحوقلي البغداديّ، ٦ - وكتاب خاناخ الكياكي، ٧ - وكتاب موسى بن قاسم القردي، ٨ - وكتاب أحمد بن يعقوب المعروف باليعقوبي، ٩ - وكتاب إسحاق بن الحسين المنجّم، ١٠ - وكتاب قدامة البصري، ١١ - وكتاب بطلميوس الأقلوذي، ١٢ - وكتاب أروسيوس

الأنطاكيّ. فلم يُرضه ما احتوته الكتب الجغرافيّة عامّة، ولا هذه الكتب الاثنا عشر وحدها خاصّة، بدليل قول الإدريسيّ حرفيًّا: «بطلب ما في الكتب المؤلّفة في هذا الفنّ (أي الجغرافية) من علم ذلك كلّه مثل كتاب العجائب للمسعودي. . .»[1].

وروت الفقرة الثانية أنّ هذا العاهل لم يصل إلى غايته المنشودة، فاستقدم إليه جغرافيّي بلده، وتداول معهم في هدفه، فتساوت معارفهم ومعارف الكتب الجغرافيّة. مع ذلك لم ييأس، فقام بخطوة أخرى، فـ «أحضر العارفين» بلاده، «المتجوّلين بها»، ودوّن ما أجمعوا عليه من أخبار، ورفض ما اختلفوا فيه، ودام هذا العمل ١٥ عامًا.

وتخبرنا الفقرة الثالثة أنّه أمر عندئذٍ: ١ ـ «أن تُفرَغ له من الفضّة الخالصة دائرة مفصلة عظيمة الجرم ضخمة الجسم، ٢ ـ وأن يؤلّفوا كتابًا مطابقًا لما في أشكالها وصورها، غير أنّه يزيد عليها بوصف أحوال البلاد. . . .»، ٣ ـ وأن يُسمّى هذا الكتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. فنُفِّذت أوامره، وانتهى الكتاب سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٤م.

وقد أثارت هذه الفقرات ثلاث قضايا: قضيّة مصادر نزهة المشتاق، وقضيّة «دائرة الفضّة» أو «كرة الفضّة»، وقضيّة مؤلّف نزهة المشتاق.

١ ـ قضيّة مصادر «نزهة المشتاق»

ويسترعي الانتباه أنّ الكتب الاثني عشر عُدِّدَتْ في المقدّمة كأمثلة على الكتب الجغرافيّة التي يرجع إليها عادة لمعرفة مواقع البلدان وتوزيعها على الأقاليم السبعة، ولم يذكر أنّها مصادر استقيت منها معارف نزهة المشتاق، كما ظنّ كثير من الباحثين العرب والأجانب. لكن إذا قورنت هذه القائمة بقائمة المصادر المذكورة في المتن على أنّها صراحة مصادر النزهة، لتبيّن أنّ الإدريسيّ اعتمد على سبعة منها، ولم يشر في نصّه إلى رجوعه إلى الخمسة الباقية أي إلى:
١ـ كتاب أحمد بن عمر بن ينس العذري الدلائي، المسمّى نظام المرجان في

---

(١) كتاب نزهة المشتاق، طبعة إيطالية، ص ٥ ـ ٧.

المسالك والممالك الذي لم يعثر على مخطوطة كاملة له.

٢ـ وكتاب خاناخ بن خاقان الكيميائيّ، وهو غير معروف حتّى الآن.

٣ـ وكتاب موسى بن قاسم القردي، وهو غير معروف أيضًا.

٤ـ وكتاب إسحاق بن الحسين المنجّم، المسمّى آكام المرجان في ذكر الأماكن المشهورة في كلّ مكان، الذي نشرته أنجيللا كوداتسي عام ١٩٢٩.

٥ـ وكتاب أروسيوس الأنطاكيّ P. OROSIUS وهو معروف ومترجَم إلى اللغة العربيّة، وفيه معلومات عن أوروبّة وبلدانها.

مع ذلك، لا تُسْتَبْعَدُ استعانة الإدريسيّ بهذه الكتب الخمسة لأنّه ذكر «الكتب المؤلّفة في هذا الفنّ» أي الجغرافية، و«الكتب الصحيحة الأخبار» و«جماعة من المؤلّفين» لم يعطِ أسماءهم. فهل تدخل هذه الكتب الخمسة ضمن هذه العناوين المبهمة؟ لن تحسم هذه المسألة إلّا بعد مقارنة متن النزهة بمتون مصادرها الصريحة.

٢ ـ قضيّة «دائرة الفضّة» و«كرة الفضّة»

وورد في المقدّمة أيضًا أنّ رجّار الثاني «أمر أن يُفْرَغ له من الفضّة الخالصة دائرة مُفصَّلة، عظيمة الجرم، ضخمة الجسم». والمقصود بـ «أن يفرغ له» أن يُصَبّ [١].

وهذا النصّ واضح: فالأمر الملكيّ يقضي بصبّ «دائرة»، كبيرة (عظيمة الجرم، بكسر الجيم، لأنّ للجرم أقدارًا، كما في الأجرام السماويّة في الفلك)، وسميكة (ضخمة الجسم، لا رقيقته). ويُعزَى هذا الإلحاح على الكِبَر والسماكة إلى كثرة المعلومات الدقيقة المطلوب تثبيتها (نقشها) على هذه الخريطة المُسطَّحة، على نحو ما جاء في تتمّة متن الإدريسيّ: «أمر (الفاعل الملك رجّار) الفعلة أن ينقشوا فيها صور الأقاليم السبعة، ببلادها، وأقطارها، وسيفها وريفها، وخلجانها وبحارها، ومجاري مياهها، ومواقع أنهارها، وعامرها وغامرها، وما

---

(١) جاء في لسان العرب: افرغ الذهب أو الفضّة وغيرهما من الجواهر الذائبة: صبّها في قالب. ومنه درهم مُفْرَغ: مصبوب غير مضروب. وضرب الدرهم طبعه.

بين كلّ بلدين منها وبين غيرها من الطرقات المطروقة، والأميال المعدودة، والمسافات المشهودة، والمراسي المعروفة»[1].

لذلك اقتنع المستشرقان رينو وميلر بأنّ الإدريسيّ نفّذ رغبة العاهل النورماني، فرسم خريطة العالم على القرص الفضّيّ المصبوب، وضمّنها التفاصيل المحدّدة.

لكن وردت في تاريخ الصفدي فقرة نصّت حرفيًا على ما يلي: «وهو ـ أي رجّار ملك الفرنج ـ الذي استقدم الشريف الإدريسيّ، صاحب كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، من العدوة إليه، ليضع له شيئًا في شكل صورة العالم. فلمّا وصل إليه، أكرم نزله، وبالغ في تعظيمه. فطلب (الإدريسيّ) منه (رجّار) شيئًا من المعدن ليضع منه ما يريد (رجّار). فحمل إليه من الفضّة الحجر، وزن أربع مائة ألف درهم.[2] فصنع (الإدريسيّ) منها دوائر كهيئة الأفلاك، وركب بعضها على بعض، ثمّ شكّلها له على الوضع المخصوص، فأعجب بها رجّار».

ودرس رينو وميلر هذه الفقرة واستنتجا منها أنّ الإدريسيّ صنع لرجّار كرة أرضيّة من فضّة، إضافة إلى الخريطة المسطّحة الفضّيّة.

وخالف حسين مؤنس وأحمد سوسة رأي المستشرقَيْن السابقَيْن، واعتبرا نصّ الصفدي متمّمًا لنصّ الإدريسيّ وإيضاحًا له، وقالا إنّ الإدريسيّ صنع كرة فضّيّة فقط. وعظّما إنجازه مع أنّ صنع الكرات عمل عاديّ قام به علماء كثيرون قبل الإدريسيّ وبعده وفي أيّامه.

أمّا حسم الموضوع وترجيح أحد الرأيَيْن على الآخر أو قبولهما معًا، فأمر

---

(١) مقدّمة النزهة، ص ٦.

(٢) إستعملت اليونان قبل زمن السياسيّ سولون الدرهم الفينيقيّ (٦،٤٨غ)، والدرهم الفارسيّ (٤،٣٢غ)، وبعد سولون درهمًا يساوي ستّة أوبولات أي ٤،٣٢ غ. لكن ساد عندهم درهم واحد (٣،٤١ أو ٣،٤٢غ) بعد الإصلاح البطلميوسيّ لتوحيد الأوزان بين مصر واليونان. واستعملت أثينا درهمًا لوزن الفضّة وزنه ٤،٣٢ غرامات. وعلى هذا الأساس يكون وزن كرة الإدريسيّ إن صحّ أنّه صنع كرة: ٤٠٠،٠٠٠ درهم × ٤،٣٢ غ = ١٧٢٨كغ، ثلثها ٥٧٦ كغ لأنّ الإدريسيّ استعمل ثلث فضّة الملك، أو ٤٠٠ رطل × ١١٢ درهم = ٤٤٨٠٠ × ٤،٣٢ = ١٩٣،٥٣٦ كغ ثلثها ٦٤،٥١٢ كغ حسب الإدريسيّ.

يتطلّب الدخول في تفاصيل يطول شرحها. لذلك نحجم الآن عن هذا التحليل، ونرجئ البتّ في هذه القضيّة إلى وقت آخر. ونتساءل: مَن هو مؤلِّف نزهة المشتاق في اختراق الآفاق؟

٣ ـ قضيّة مؤلِّف «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»

تضمّنت الفقرة الثالثة من مقدّمة نزهة المشتاق النصّ التالي: «بعث (رجّار) إلى سائر بلاده، فأحضر العارفين بها، المتجوّلين فيها، فسألهم عنها... فأمر أن يؤلِّفوا كتابًا مطابقًا لما في أشكالها وصورها (الضمير عائد إلى الدائرة الفضّيّة)، غير أنّه يزيد عليها بوصف أحوال البلاد والأرضين في خلقها وبقاعها وأماكنها وصورها وبحارها وجبالها ومسافاتها ومزروعاتها وغلّاتها، وأجناس بنائها وخواصّها، والاستعمالات التي تستعمل بها، والصناعات التي تنفق بها، والتجارات التي تجلب إليها وتحمل منها، والعجائب التي تذكر عنها وتنسب إليها، وحيث هي من الأقاليم السبعة، مع ذكر أحوال أهلها وهيئاتهم وخلقهم ومذاهبهم وزيّهم وملابسهم ولغاتهم. وأن يسمّى هذا الكتاب بكتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. وكان ذلك في العشر الأوّل من ينير الموافق لشهر شوّال الكائن في سنة ثمان وأربعين وخمس مائة. فامتثل فيه الأمر وارتسم الرسم». (١)

واضح من هذا النصّ: «فأمر أن... وأن يؤلِّفوا كتابًا... وأن يسمّى نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، أنّ الواو ضمير الذكور في «يؤلِّفوا» عائدة إلى «العارفين بها، المتجوّلين فيها». الذين يصبحون فاعل يؤلِّف كتاب نزهة المشتاق.

إلاّ أنّ الإدريسيّ يستهلّ جغرافيّته الفلكيّة بقوله: «وأوّل ما ابتدئ به من ذلك، الكلام على صورة الأرض، المسمّاة بالجغرافية كما سمّاها بطلميوس ووصفها به، ومن الله نستمدّ المعونة والتوفيق والتسديد في كلّ منهج وطريق» (٢). وتتوالى التعابير بصيغة المتكلّم المفرد أو الجمع، وتدلّ جميعها على

(١) النزهة، المقدّمة، ص ٦ ـ ٧.
(٢) المرجع ذاته، ص ٧.

أنَّ المؤلِّف هو الإدريسيّ بلا ريب. من ذلك: «فنقول...» (ص٧)، «وسنذكر منها بعد هذا ما اتّصل بنا علمه وصحّت الأخبار عنه» (ص ٩)، «وسنذكر ذلك في موضعه»، «وسنذكرها عند وصولنا إلى ذكرها» (ص ١٢)، «ومن العجائب ما سنأتي بأوصافه»، «ولّما أردنا رسم هذه المدن... قسّمنا... ورسمنا» (ص ١٣)، «وسنذكر هذه البلاد عند بلوغنا إلى أمكنة ذكرها» (ص ٤١). ولا يخلو جزء من كتاب نزهة المشتاق من إشارة تفيد أنَّ الإدريسيّ مؤلِّفه، خلافًا لما جاء في المقدّمة. من ذلك، «وقد ذكرنا في هذا الجزء ما يحتاج إليه مستقصى» (ص ١٢٠)، «ونحن واصفون الآن جميع ما ذكرناه من ذلك وصفًا تامًّا باستقصاء وشرح متقن» (ص ١٣٢)، «وهذا شيء عايناه بها (أغمات)... وأمّا الآن في وقت تأليفنا هذا الكتاب...» ص (٢٣٢)، و«المهدية في حين تأليفنا هذا الكتاب...» ص(٢٨٢)، «وبقي بأيديهم إلى وقت تأليفنا لهذا الكتاب» ص (٢٦٠)، و«المرية في هذا الوقت الذي ألّفنا كتابنا هذا فيه، صارت ملكًا بأيدي الروم» (ص ٥٦٣)، «وملكه لا يزيد على الأيّام إلاّ رفعةً وعلوًّا وشماخةً وسموًّا إلى حين تأليفنا لكتابنا هذا» (ص ٥٦٠)، «وهم الآن في حين تأليفنا لهذا الكتاب قد تغلّبوا على برطاس» (ص ٩٢٠).

ج ـ مخطّط كتاب «نزهة المشتاق» ومواضيعه

ويلاحظ قارئ كتاب نزهة المشتاق مباشرة أنّه مقسوم إلى مقدّمة وجغرافية فلكيّة وجغرافية وصفيّة.

فالمقدّمة قصيرة لا تتجاوز خمس صفحات.

والجغرافية الفلكيّة أطول منها بقليل، وتضمّ سبع صفحات فقط.

وتمثّل الجغرافية الوصفيّة، أو الإقليميّة بلغتنا الحاضرة، جلّ ما فيه، وتتوزّع على تسع مائة واثنتين وثلاثين صفحة، وصفت الظاهرات الجغرافيّة في أقاليم الأرض السبعة على أساس البلدان. وخصّ كلّ إقليم بعدد من الصفحات على الوجه التالي:

الإقليم الأوّل ٨٤ صفحة،

الإقليم الثاني ١١٢ صفحة

الإقليم الثالث ٣٠٥ صفحات
الإقليم الرابع ١٩٨ صفحة
الإقليم الخامس ١٢٧ صفحة
الإقليم السادس ٨٥ صفحة
الإقليم السابع ٢١ صفحة

كذلك قسّم كلّ إقليم إلى عشرة أجزاء، ورسمت «مصوّرة» (أي خريطة) لكلّ جزء، فتصبح جملة مصوّرات كتاب النزهة ٧٠ مصوّرة، أضيفت مصوّرة العالم إليها، ووضعت في أوّل الكتاب. وميزة هذه المصوّرات أنّها إذا جمعت قرب بعضها البعض، تؤلّف خريطة مفصّلة وكبيرة لوجه الأرض المعروف في زمن الإدريسيّ. وقد جمعت هذه المصوّرات فعلاً، وطبعت في خريطة واحدة.

وفي ما يلي نظرة إجماليّة إلى المواضيع التي تضمّنتها المقدّمة والجغرافيتان الفلكيّة والوصفيّة.

١ ـ مضمون المقدّمة

ويستهلّ الإدريسيّ مقدّمته بالبسملة، وإبراز عظمة الباري تعالى في الخلق والخليقة. ثمّ ينتقل إلى مدح أعمال الملك رجّار الثاني النورماني، وإلمامه بالعلوم، ورعايته لها، والثناء على وضعه برنامج لدراسة مملكته وممالك الدنيا، جغرافيًّا، ومثابرته على جمع المعطيات الأوّليّة عنها طيلة خمسة عشر عامًا، على يد «العارفين المتجوّلين» وتكليفهم برسم دائرة، وتأليف كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.

٢ ـ مضمون الجغرافية الفلكيّة

ويفاجأ القارئ في مستهلّ الجغرافية الفلكيّة باستلام الإدريسيّ الكلام، وإعلانه أنّه هو الذي يُصنّف الكتاب، خلافًا لما جاء في المقدّمة.

ويبدأ حديثه بوصف كرويّة الأرض، وينضمّ إلى جمهرة العلماء، ليقول:

«الأرض مدوّرة كتدوير الكرة، والماء لاصق بها، راكد عليها ركودًا طبيعيًّا لا يفارقها. والأرض والماء مستقرّان في جوف الفلك، كالمحّة في جوف البيضة»[1]. ويشير إلى تقسيم الأرض إلى نصفيْ كرة بخطّ الاستواء، الذي تبلغ استدارته ٣٦٠ درجة باعتبار الدرجة ٢٥ فرسخًا، أي ٩٠٠٠ فرسخ، يقابلها ١١٠٠٠ فرسخًا عند الهنود، و١٢٠٠٠ فرسخًا عند هرمس.

ويحصر العمارة على وجه اليابسة بين خطّ الاستواء ودرجة عرض ٦٤ شمالاً، ويرى أنّ الباقي خلاء لا عمارة فيه في نصف الكرة الشماليّ لشدّة البرد. ويقول إنّ نصف الكرة الجنوبيّ غير مسكون ولا معمور لشدّة حرّه.

ويتحفّظ على استدارة الأرض، ويعتبرها غير صادقة، بل فيها مرتفعات ومنخفضات. ومعنى هذا التعبير أنّه مع الجغرافيّين العرب الذين يقولون إنّ الأرض مدوّرة بالكلّيّة، مضرّسة بالجزئيّة.

ويقسم الجزء المعمور في نصف الكرة الشماليّ إلى سبعة أقاليم، تحدّدها خطوط وهميّة تذهب من المشرق إلى المغرب، وتوازي جميعها خطّ الاستواء، ويتميّز كلّ منها بمدن وقرى وحصون وجبال ووهاد وعيون وأنهار ومعادن ونباتات وحيوانات.

ويذكر أنّ سبعة أبحر تخترق السبعة الأقاليم، أوّل بحر كبير منها البحر الصينيّ (= المحيط الهنديّ) الذي يتفرّع عنه الخليج الأخضر أو بحر فارس، وخليج القلزم. والبحر الكبير الثاني معروف بالبحر الشاميّ الذي يتشعّب منه خليج البنادقيّين وبحر نيطس (بنطس). ومن تلك البحار بحر جرجان والديلم الذي لا يتّصل بالبحار الأخرى.

وينتهي إلى القول بأنّه سيتحدّث بالتفصيل عن الأقاليم السبعة بعد تقسيم كلّ منها إلى عشرة أجزاء، قد رَسَم لها سبعين «مصوّرة» ليرى الناظر عيانًا على الخريطة ما هو موصوف له في النصّ. وأضاف إلى هذه المصوّرات خريطة العالم ووضعها في أوّل نزهته. ويوضح هذا النهج الارتباط الوثيق بين مصوّرات نزهة المشتاق في اختراق الآفاق وبين متنه الموزّع على سبعين جزءًا.

---

(١) نزهة المشتاق، الطبعة الإيطاليّة، ص ٧.

٣ ـ نظرة إجماليَّة إلى الأقاليم السبعة في «نزهة المشتاق»

ويأتي الإقليم الأوَّل بعد الجغرافية الفلكيَّة مباشرة، وتتوالى بعده الأقاليم الباقية تباعًا مع أجزائها. ويبيِّن الجدول التالي أهميَّة كلّ إقليم في كتاب نزهة المشتاق، على أساس عدد صفحاته. فالإقليم الثالث يأتي في الطبعة بثلث

مقارنة الصفحات المطبوعة
المخصّصة للأقاليم وأجزائها

الإقليم	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	المجموع
الجزء ١	٥	٦	٥٩	٥٨	١٣	٦	١	
الجزء ٢	٥	٦	٣٤	٤٤	٢٣	٢١	٥	
الجزء ٣	٥	٦	٧	٨	٢٩	١٠	٤	
الجزء ٤	١٠	١١	٣٠	٨	١٨	١٣	٤	
الجزء ٥	٦	١٨	٣٢	١١	١٢	٩	١	
الجزء ٦	١٠	١٦	٤٨	٢٩	١١	٨	٢	
الجزء ٧	٩	٢٠	٣٩	١٢	٦	٤	١	
الجزء ٨	١٢	١٣	٤٤	١٦	٦	٨	١	
الجزء ٩	٨	١١	٧	٧	٦	٥	١	
الجزء ١٠	١٤	٥	٥	٥	٣	١	١	
المجموع	٨٤	١١٢	٣٠٥	١٩٨	١٢٧	٨٥	٢١	٩٣٢

الصفحات تقريبًا، ويكاد يعادل صفحات الإقليمَيْن الرابع والخامس معًا، وقطعًا يزيد على صفحات الأقاليم الأوَّل والثاني والسادس والسابع مجتمعين. بالتالي يتميَّز الإقليم الثالث بالإعمار الشديد، وتتضاءل العمارة منه باتّجاه الشمال والجنوب.

ويلاحظ القارئ أنَّ الإدريسيّ يكرّر في كلّ جزء من النزهة مخطّطًا لا يحيد عنه إلاَّ نادرًا وجزئيًّا. فهو يركّز على المدن ويتوسّع بصفاتها تبعًا لأهمّيتها. ويُعنى

بذكر الجبال والأنهار والجزر أيضًا. ولا يفوته أن يصف النبات والحيوان والإنتاج الزراعيّ والمعادن متى وجدت والإنتاج الحرفيّ عند الضرورة. ويتطرّق أحيانًا إلى الحديث عن الشعوب والقبائل وأديانها وأزيائها وعاداتها.

ولا يتّسع مقالنا لتحليل كلّ أقاليم **نزهة المشتاق**، فنكتفي بموجز عن مضمون الإقليم الأوّل والإقليم الثاني، وباقي الأقاليم تجري مجراهـا، وتسير على نسقها.

٤ ـ مضمون شرح الإقليم الأوّل

يقول الإدريسيّ إنّ الإقليم الأول يمتدّ من بحر الظلمات غربًا إلى البحر الصينيّ المسمّى بحر صنخي شرقًا. وفي أقصى غربه جزيرتان اسمهما الخالدات، في كلّ واحدة منها صنم بني بالحجارة، طوله مائة ذراع. وهو يقسمه إلى عشرة أجزاء بدءًا من الغرب.

ويذكر خمسًا من مدن الجزء الأوّل، هي أوليل، وسلى، وتكرور، وبريسي، ودو. ويعطي نبذة عن كلّ منها، ويشير إلى مواردها: الملح في أوليل وسلى وتكرور وبريسي، والرقيق في دو الواقعة في أرض لملم، ويتحدّث عن غذاء أهلها وملابسهم، والمسافات في ما بينها.

ويستعرض ثماني مدن من الجزء الثاني، وهي ملل، وغانة الكبرى وتيرقى، ومداسة، وسغمارة، وغيارة، وغربيل، وسمقندة. ويقول إنّ ملل تربّي الإبل والمعز، وإنّ غانة الكبرى مدينتان مزدحمتان بالمسلمين ومياسير التجّار، وغنيّتان بالتبر، وإنّ تيرقى في جزيرة ونقارة الغنيّة بالذهب، وإنّ مداسة تزرع الأرزّ والذرة وتصيد السمك، وتتاجر بالتبر، وإنّ أهل سغمارة يربّون الإبل، وإنّ ماء غيارة قليل، وأهلها يغيرون على بلاد لملم، ويسبونهم، وإنّ سكّان غربيل تجّار يربّون الإبل، ويزرعون الذرة، ويصيدون الأسماك. أخيرًا لم تول سمقندة عناية كافية. ويبدو سياق آخر هذا الجزء مشوّشًا.

ويعدّد الإدريسيّ ثماني مدن شهيرة في الجزء الثالث، ويعطي نبذة عن كلّ منها، فيسترسل بعض الشيء في كلامه عن كوغة وكوكة (في بلاد السودان)،

وتملمة ونوابة (بلاد النوبة)، ويوجز حديثه عن مانان (أرض الكانم)، وزغاوة، وأنجيمي (الكانم) وتاجوة. ويتخلّل بعض التشويش القسم الأخير من هذا الجزء.

ويضمّ الجزء الرابع بلاد النوبة، وبعض بلاد الحبشة، وبقيّة جنوب أرض التاجويّين وقطعة من بلاد الواحات الداخلة ومصر. لذلك أعرب الإدريسيّ عن عزمه على شرح خمس مدن مشهورة من النوبة، ومدينتيْن من الحبشة، وثلاث مدن من مصر. وخصّ هذا الجزء بعشر صفحات، تناولت الخمس الأولى منها وصف مجرى النيل وبطائحه، ورواية ما يقال عن صَنفَي تماسيحه، وعن أصناف أسماكه (٢٤ نوعًا)، التي يليها استعراض أربع مدن نوبيّة (كوشة، ودنقلة، وعلوة، وبلاق) فالحديث عن مدينة أسوان وجبل العلاقي (ذهب وفضّة)، فالواحات الخالية من السكّان، فمدينة مركطة. ويستغرب نقص شرح سوبة من النوبة، والنجاغة من الحبشة، واتفو والرديني من مصر، خلافًا لما أعلن عنه في مطلع هذا الجزء، علمًا أنّ النجاغة واردة في الجزء الخامس.

ويقتصر كلام الإدريسيّ في الجزء الخامس على أرض الحبشة. فهو يسهب في حديثه عن جنبيتة أكبر مدنها، ثمّ ينتقل إلى مدينة النجاغة، فمدنها الساحليّة (زالغ، ومنقوتة، واقنت وباقطي). ويصف في النهاية الأحباش وتربيتهم الإبل وتجارتهم بالرقيق، ويعرّف بأرض البجة (وادي العلاقي) وأرض النوبة بجوارهم.

ويبدأ الجزء السادس بذكر ثلاث مدن من أرض بربرة (قرقونة، مركة، النجا). ثمّ يستعرض أربع جزائر مقابل ساحل اليمن الجنوبي، هي خرتان ومرتان وسقطرى وقنبلى. ويفصّل أوضاع سقطرى، فيروي احتلال الإسكندر لها (أسطورة)، ونقله اليونان إليها، ومراحل جني صبرها وغلي عصارته وتصديره. ويخصّ اليمن بالصفحات الخمس الأخيرة من هذا الجزء، ويضمّنها معلومات موجزة عن مواردها وعن مدنها، لا سيّما زبيد وصنعاء وعدن وصعدة وسبأ ومأرب وحاسك ومرباط، مع شبام وتريم من حضرموت.

ويستهلّ الإدريسيّ الجزء السابع بالحديث عن بعض المدن الواقعة على

ساحل بلاد الزنج وساحل سفالة الذهب، وعن بعض الجزائر المقابلة لهما. ويختمه بنبذة عن عجائب بحر هركند، فالمدن الساحليّة: بروة الكافرة، وبذونة القليلة العمارة، وملندة المعروف أهلها بصيد النمور والذئاب والحيتان وبالسحر أيضًا، ومنبسة الصغيرة الشهيرة باستخراج الحديد، والبانس آخر بلاد الزنج، وأخيرًا مدينة بتهنة من سفالة. أمّا الجزائر فهي جزائر الرانج (الزابج) ومنها جزيرة شربوة (سربزه)، ثمّ جزيرة الدخان والنار، وجزيرة كرموه، وجزيرة القرود، وجزيرة القطربة. ومن عجائب بحر هركند سمك الوالي (البال حسب الجاحظ) واللشنك (اللشك)(1)، والسلاحف الضخمة (٢٠ ذراعًا)، وسمك السبح والعنقريس، والنطيق الطيّار، والخنس والعنبر. ويسترعي الانتباه في هذا الجزء اضطراب التسلسل وكثرة الإغضاء على التصحيف.

ويشمل الجزء الثامن الحديث عن مدينتيْن صغيرتيْن على ساحل سفالة، هما جنطمة ودندمة، الغنيّتان بالحديد الذي يصدَّر إلى الهند وجزرها. وتقع مدن صيونة وبرخة وجسطة على حدود سفالة المليئة بالتبر الجيِّد. ويلي ذلك وصف جزائر الدبيجات (أهمّها أنبونة) وملكتها(2) ومزروعاتها (النارجيل وقصب السكّر) وودعها، ثمّ جزيرة القمر الممتدَّة من الدبيجات إلى جزائر الصين، بما فيها من نارجيل وقصب سكّر وتانبول، وما يبنى فيها من مراكب معروفة بالمشعيات (طولها ٦٠ ذراعًا، ولها ١٥٠ بحّارًا) ثمّ جزيرة سرنديب بمزروعاتها وأنواع يواقيتها وكثرة مدنها (١٤)، ومنها أغنا مقرّ ملكها، ثمّ جزيرة الرامي (الرامني)(3) بكركدناتها وعنبرها، فجزيرة لنكابالوس(4) بعنبرها ونارجيلها، فجزيرة البينهان (النيان) وتزويجها الرجال نساءًا بعدد ما يقتلون من أعدائهم(5). وأخيرًا جزيرة جالوس؟ (الصحيح ملجان بحسب الوصف)(6)، وجزيرة كله. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى التقصير الصارخ في ضبط الأعلام الجغرافيّة.

(١) أنظر كتاب أخبار الصين والهند لسليمان التاجر وأبي زيد السيرافي، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري ص ٣. وهذا يثبت أنّ الإدريسيّ ينقل أحيانًا دون أن يذكر مصدره.

(٢) أنظر أخبار الصين والهند، ص ٣١.

(٣) المرجع ذاته، ص ٣٢.

(٤) المرجع ذاته، ص ٣٢.

(٥) المرجع ذاته، ص ٣٢.

(٦) المرجع ذاته، ص ٣٩.

ويتضمَّن الجزء التاسع نبذة عن مدينتيْ جسطة ودغوطة في سفالة، يليها مباشرة تعليق مقتضب عن أرض واق واق بمدينتيْها الصغيرتَيْن ددوا وبنهنة وقريتها الكبيرة دغرغة، ثمّ عودة إلى وصف الجزائر، ومنها جابة وسلاهط وهزلج، التي يملكها عاهل واحد يتعبَّد في البدود المليئة بالجواري الحسان[1] ويكثر فيها النارجيل والموز والقصب والأرزّ وبعض التوابل. ومنها أيضًا جزر مابط وتنومة (عود وكافور) وقهار (العود القهاري) والصنف (العود الصنفيّ). ويتطرَّق الإدريسيّ في ما بعد إلى ذكر مدينتيْ لوقين وخانقو. ويختم جزءه بالحديث عن جزر شامل وعاشورا وملاي التي تتَّصل بالبحر الزفتي من آخر الصين.

ويشكِّل الجزء العاشر من الإقليم الأوّل نهاية المعمور من جهة المشرق. ويتحدَّث فيه الإدريسيّ عن بحر الصين، ويصف رياحه الموسميَّة وتبدُّل اتّجاهها كلّ ستّة شهور، ويعدِّد بعض جزره مثل الموجة، وسبومة، والمايد، وصندى فولات، وبوصا، ولاسية، والسحاب، وملاي، وصنجي، وجزائر السيلا، وجزائر الواق واق. ويشرح مدّه وجزره بشيء من الإسهاب، وصناعة مراكبه. ويذكر ريح الخبّ الخبيثة، وعلامة هبوبها (أسطورة تطاير صبيان صغار في البحر يشبهون صبيان الزنج، سود، طول أحدهم أربعة أشبار) وسكونها (أسطورة حطّ طائر البهمن الذهبيّ على راس الصاري). ويشير إلى مراتب ملوك الهند والصين، وإلى أجناس أهل الهند السبعة، وإلى مذاهبهم الدينيَّة الاثنين والأربعين. ويصف مراقي الصين (خانفو وخانكو).

ويتحدَّث الإدريسيّ في نهاية الجزء العاشر عن ألوان أهل الإقليم الأوّل، وعن فلفلة شعور البعض منهم، وقلّة معارفهم، وعن أشهر حيواناته: كالفيل والكركدن والزرافة والقرد... وعن معادنه الثمينة كالزمرّد والياقوت بأنواعه، وعن حيوانات بحره وأنهاره، وعن وجود الطيب والقرنفل والكافور فيه. ثمّ ينتقل إلى الإقليم الثاني.

---

(١) المرجع ذاته، ص ٨٧.

٥ - مضمون شرح الإقليم الثاني

ويستهلّ الإدريسيّ الجزء الأوّل من الإقليم الثاني بالتذكير بأنّه يتقيّد في سرد معارفه بنهج ثابت لا يتغيّر، فيكرّر أنّه يقسّم الإقليم إلى عشرة أجزاء ويُجمل في مطلع كلّ جزء ما سوف ينكبّ على تفصيله فيه. وبذا يُطلع مسبقًا مَنْ يهمّه الأمر على وجود مخطّط واضح يبيّن كلّ ما سيستعرضه في شروحه اللاحقة فإذا ظهر نقص في النصّ بعد هذا التنبيه، عزاه القارئ إمّا إلى وجود إسقاط فات المحقّق الانتباه له أو إلى إرجاء بحث النقطة المقصودة إلى جزء آخر. كذلك إذا حصل تبديل أو تعديل في الترتيب المعلن عنه في مطلع الجزء بانّ التشويش أو اضطرابُ السياق، واقتضى البحث عن أسبابه.

وعلى الدوام، يبدأ أوّلُ جزء من أجزاء الأقاليم عند بحر الظلمات غربًا، وينتهي عاشرُها على مشارف بحر الصين في أقصى المشرق. وعلى هذا الأساس، يباشر الإدريسيّ وصفَ جزيرتَيْ مسفهان ولغوس من الجزر الخالدات(١)، استنادًا إلى كتاب عجائب المسعودي، ويذكر صنميهما، وعنبرهما، وحجر البهت فيهما. ثمّ يشير إلى خلوّ أرض مقزارة السودان من السكّان، وإلى خراب أرض قمنورية ومدينتَيْها قمنورى ونغيرا، وإلى علوّ جبلَيْ مانان وينبوان، وصعوبة عبور صحراء نيسر، وإلى أودغست في أرض غانة وضخامة الكمء فيها(٢).

ويقول الإدريسيّ إن حيِّز الجزء الثاني من الإقليم الثاني، صحارى متّصلة، بعضها صحاصح مستوية، وبعضها جبال عالية جرداء، وكلّها تقريبًا خالية من المياه والنبات. وسكّانها أقوام رحّالة يربّون المواشي في أطرافها، والقلّة القليلة منهم أهل مدن يسرقون أبناء البدو وبناتهم، ويبيعونهم رقيقًا في المغرب الأقصى. ويذكر من تلك أرجاء الصحراويّة بلاد زغاوة، وأرض فزان. ويسكن قوم صدراته بلاد زغاوة، وفيها مدينة شامة الصغيرة، وجبل لونيا الشاهق،

(١) تناقض واضح بين ما ورد في مطلع الجزء الأوّل من الإقليم الأوّل (وفيه هناك جزيرتان تسمّيان بالخالدات، ص ١٧) وبين ما جاء هنا (وهما - مسفهان ولغوس - من الجزائر الستّ المتقدّم ذكرها، وتسمّى الخالدات).

(٢) أودغست مدينة في المغرب. ولا يمكن أن يرتكب الإدريسيّ مثل هذا الخطأ الجسيم. ولا يتعدّى الأمر كونه زيادة مسؤول عنها دسّ من الناسخ.

معقل قبيلة سغوة. وتربّي زغاوة الإبل وتزرع الذرة. وينتصب جبل غرغه شماليها، وهو شهير بنمله الكبير (قدر العصفور) وبكثرة حيّاته غير الضارّة. ويقع جنوبيه خراب مدينة نبرنته. وتحوي أرض فزان مدينتيّ نساوة وجرمه المتجاورتين اللتين تتعاطيان الزراعة المرويّة، وتستخرجان الفضّة من جبل جوجيس. ويرتفع جبل طنطنه شرقيهما، وهو كثير الينابيع والعيون وتقطن حوله قبيلة آزقار البربريّة الشهيرة «بعلم الخطّ».

ويقتصر الكلام في الجزء الثالث على التعريف بأرض ودّان، والحديث عن معظم بلاد كوّار، وبعض بلاد التاجويّين، ومعظم بلاد فزان. فلم يبق في أرض ودّان بعد مجيء الإسلام إلاّ مدينة داود وسكّانها القلائل. وتقع مدينة زويلة شمالي داود. وفيها جبل طنطنة الغنيّ بالحديد الجيّد. وأرض كوّار شهيرة بالشبّ والنخل، ومن مدنها: القصبة، وقصر أم عيسى، وانكلاس (أهلها ملثّمون)، وأبزر (قربها بحيرة كبيرة فيها سمك البقق)، وتلملة[1]. وتربّي بلاد التاجويّين (سودان مجوس) الإبل، وفيها مدينة تاجوة وسمية[2] فقط. وتتّصل بأرض الواحات الخارجة ويشاهد فيها خراب مدينة نثرو، وتقوم فيها مدينة فرندة العامرة.

ويستعرض الجزء الرابع نهاية أرض التاجويّين، والواحات، وأرض الجفار والبحرين، وأرض سنترية ثمّ الدوبة وبعض مصر. ويقول الإدريسيّ إنّ أرض التاجويّين فيه خالية من السكّان رغم وفرة مياهها، لأنّ رمالها متحرّكة تقضي على مظاهر الحياة. كذلك لم تعد الواحات الخارجة عامرة مع أنّ فيها جبل علساني الغنيّ بحجر اللازورد المستور. أمّا الواحات الداخلة فيقطن فيها قوم من البربر، يزرعون النيلج. وسكّان أرض الجفار قلائل يعيشون في مدينتيّ الجفار والبحرين الصغيرتَيْن. ويخصّ الإدريسيّ المراكز البشريّة في النوبة وصعيد مصر بثلثيّ هذا الجزء: ٢٦ مدينة وقرية أكثرها مبنيّ على ضفاف النيل.

وتدخل صحراء عيذاب، ومراسي بحر القلزم، وبعض جزره في الجزء الخامس الذي يفتتحه الإدريسيّ بوصف جبل المقطّم وما فيه من كنوز مال

(١) إسمها تملمة في الجزء الثالث من الإقليم الأوّل، ص ٢٩.
(٢) إسمها سمنة في الجزء الثالث من الإقليم الأوّل، ص ٣٠.

وجواهر. ثمّ ينتقل إلى مضارب البدو شرقيّه، وإلى صحارى عيذاب. ويسهب في كلامه عن عيذاب نفسها وعن عبور الحجّاج منها إلى جدّة بعد دفعهم المكس. ويشير إلى صعوبة الملاحة في بحر القلزم، ويسمّي جزيرتَيْن من جزره، هما النعمان والسامري، وأشهر أنواع السمك فيه (اليهار، الخنجر، القرش)، ويشرح بناء المراكب فيه. ويذكر ما على ساحله الشرقيّ من مراسي: حلي، وسرين، والسقية، وجدّة، والجحفة، والجار. ويعطي تفاصيل وافية عن مكّة المكرّمة، ويعدِّد الطرق الذاهبة منها إلى المدينة (يثرب) وإلى جدَّة، وإلى صنعاء وصعدة. ويشير إلى القرى والمنازل والأودية التي يمرّ فيها سالكها. ويختم هذا الجزء بالحديث عن ساحل تهامة.

ويعلن الإدريسيّ في مطلع الجزء السادس عن عزمه على إدخال ٣٣ مدينة وقرية في بحثه. ويوزّعها في متنه على اليمن، وأرض حضرموت، وأرض المهرة، وبلاد عمان، وأرض اليمامة، ويضيف إليها بعض المراكز البشريّة الأخرى. فمن المدن والحصون المنسوبة إلى اليمن جرش وخيوان (خيران) ونجران، وكلّها شهيرة بدباغة الجلود - وبيشة، وظفار المسمّاة يحصب، وفيها قصر ريدان، وذمار وصنعاء، وحصون الشجة والجند وعلق، وقرية مأرب - وفيها قصر صرواح (قصر سليمان بن داود) وقصر القشيب (قصر بلقيس) وخرائب سدّ العرم - وفي أرض حضرموت تريم وشبام، وجبل شبام بحجارته الكريمة من عقيق وجمست وجزع. وتليها أرض المهرة، وقصبتها الشحر، برياحها العاتية، ورمالها المتحرّكة، ولسانها المستعجم، وتربيتها الإبل وتغذيتها بسمك الوزق وزراعة النخل فيها. وتتّصل بلاد عمان بالشحر، وتضمّ صور وقلهات، وفيها صيد لؤلؤ، ورأس الجمجمة ومصائد لؤلئه، وقرية دما وجودة لؤلئها العالية، ومسقط، وصحار بفواكهها المتنوِّعة الطيّبة وتجارتها البحريّة النشيطة، التي تقهقرت إثر توقّف ارتياد مراكب الصين لها في أعقاب سيطرة جزيرة كيش (قيس) على الملاحيّة المحيطيّة (شهر شوّال ٥٤٨هـ/١١٥٤م) بأسطولها الضخم الذي كان يضمّ عددًا كبيرًا من السفن الملفّقة وخمسين مركبًا من المشعيات (يجذف في الواحد منها ١٥٠ بحّارًا). ويقع وادي أو نهر الفلح (الفلج) وراء صحار، ويصبّ قرب جلفار، ويسقي بلدَيْ سعال والعفر بجوار نزوة، ومنح وسرعمان على ضفافه عند أسفل جبل شرم. وفي بلاد عمان حيّة

العربد ودوبية القراد وفي جبالها كثير من القردة. ويحجّ أهلها عن طريق عدن وجدّة بحرًا. وتتّصل أرض اليمامة (وهي العروض) ببلاد عمان. وحاضرتها الحضرمة الواقعة على وادي أفنان، ومن مدنها حجر وبرقة وسلميّة و١٧ مدينة أخرى معدّدة تعدادًا فقط. وهنا يتطرّق الإدريسيّ إلى الطرق البرّيّة الذاهبة من عمان إلى البحرين، ومن اليمامة إلى مكّة، ومن اليمامة إلى البصرة. ويختم هذا الجزء السادس بنبذة قصيرة عن الخليج ودردوراته وبعض جزره (ابن كاوان، وكسير وعمير).

وينسج الإدريسيّ الجزء السابع على غرار ما فعل في الجزء السادس. فيذكر في مطلعه ٤٨ مدينة وسبع جزر يتوخّى الحديث عنها جميعًا، ويوزّعها على السند ومكران وبلاد الهند. ففي السند الديبل، فرضتها ومحطّ مراكب الهند والصين وعمان فيها، وهي قريبة من نهر مهران ومن مدينة البيرون(١) الصغيرة. وفيها المنصورة(٢) (باميرمان بالسنديّة)، الواقعة على ضفّة نهر مهران الغربيّة، وهي مدينة كبيرة، وفيها بشر كثير، وتجّار مياسير، وأموال ماشية وزروع، وحدائق وبساتين، وبناؤها باللبن والآجر والجصّ. وفيها أيضًا من المدن: بانية، وقالِّري، وأَنَّـرِي(٣)، وسدوسان(٤)، والجندرور(٥) والسندرور(٦)، ومنجابرى، وبسمد، والملتان. وأهمّها الملتان الشهيرة بصنمها، والمسمّاة فرج الذهب والفرج الثغر. وتضاهي مدينة الرور الملتان بقدرها، فشرح الإدريسيّ وضعها، وتناول بعدها شروسان والحور، وانتقل فجأة إلى الحديث عن مكران ومدنها وأحوالها الاقتصاديّة. فاستعرض على التوالي اثني عشر مركزًا بشريًّا فيها، هي: فَنّزبور(٧)، وكيز، ودِزَك، وراسك في رستاق الخروج، وبِهْ،

---

(١) الأصل المطبوع: النيرون. التصويب من أبي الفداء.
(٢) المنصوريّة مرّة واحدة في النصّ المطبوع ص ١٦٦. لعلّه خطأ مطبعيّ.
(٣) النصّ المطبوع أترى. التصويب من ابن حوقل.
(٤) سدوستان عند ابن حوقل.
(٥) الأصل المطبوع: الجندور. التصويب من ابن حوقل والمقدسي.
(٦) الأصل المطبوع: السندور. التصويب السندروذ من ابن حوقل.
(٧) النصّ المطبوع فيربوز أو فيربوس، والتصويب من ابن حوقل.

وبِنْد[1]، وقصرقند[2]، واصفقة[3]، وفهلفهرة[4]، ومشكى، والتيز، والبلين. وأكبرها كيز التي تقارب الملتان بالقدر. ثمّ يعود الإدريسيّ إلى طوران[5] في السند. وطوران واد فسيح فيه مزارع وبشر كثير، ونهر، قصبته مدينة طوران، ومن مدنه مجاك[6]، وكيزكانان، وسورة، وكشدان وماسورجان، وقزدار (أو قصدار). ومن مدن السند أيضًا قنديل، وهي مركز بيع وشراء، ترتاده قبائل البُدْهَة التي تربّي الفوالج. ومنها أيضًا خور كجليا[7] وكوشه وقديرا.

ويوجز الإدريسيّ الكلام عن بعض مدن الهند مثل قامُهُل[8]، وكنباية، وسوبارة[9]، وسندان، وصيمور[10] وخابيرون، واساول. ويسمّي مدنًا أخرى، يرجئ وصفها إلى الجزء الثامن. ويذكر جزر أوبكين، والمند، وكولم ملي، وسندان. ويصف بالتفصيل شجر الفلفل نقلاً عن ابن خرداذبه. ويختم الجزء السابع بعجالة عن تصنيف ملوك الهند والعالم، وعن ألقابها المتعارف عليها[11].

وخصّ الهند وحدها، بل بعضها، بالجزء الثامن، وقسّم عرضه إلى ثلاثة أقسام: المدن الساحليّة وعددها إحدى عشرة، والمدن البرّيّة أي الداخليّة وعددها ٢٥، والجزر الهنديّة وعددها أربع.

ويلاحظ أنّ المدن الساحليّة كاملة؛ وأنّ المدن الداخليّة ناقصة[12]. كذلك الجزر. على أنّ المعلومات ضئيلة جدًّا، والتسلسل مفقود، والأقسام

---

(١) النصّ المطبوع بند، والتصويب من ياقوت.

(٢) قصرقند عند ابن حوقل والمقدسي، قصر قند عند ياقوت وأبي الفداء.

(٣) النصّ المطبوع: أصفقة، والتصويب من ابن حوقل والمقدسي.

(٤) النصّ المطبوع: فلفهرة. التصويب من ابن حوقل.

(٥) النصّ المطبوع: الطيران، والتصويب من ابن حوقل والمقدسي.

(٦) النصّ المطبوع: محياك، والتصويب من ابن حوقل.

(٧) النصّ المطبوع: خوكخليا، والتصويب من ابن حوقل.

(٨) النصّ المطبوع: مامهل. والتصويب من ابن حوقل.

(٩) سوفارة عند أبي الفداء.

(١٠) سيمور عند المقدسي، صيمور عند ابن حوقل.

(١١) أنظر أخبار الصين والهند، ص ٤١ ـ ٤٤.

(١٢) تضمّنت هذه المجموعة زويلة وملطة وأودغست. وهذه المدن مغربيّة لا هنديّة. ولا ندري كيف أقحمت في الهند. ولا يقبل العقل أن يرتكب الإدريسيّ مثل هذا الخطأ الجسيم.

الثلاثة المعلن عنها في البدء، متداخلة، خلافًا لأسلوب الإدريسيّ، يشوّش تشابكها القارئ، والأعلام الجغرافيّة بحاجة إلى تحقيق وتدقيق في معظم الأحيان.

مهما يكن، شرحت بروج أو بروص في صفحة تقريبًا، ونهروالة[1] في ثلاث صفحات تطرّق فيها إلى ركوب ملكها بلهرا في حاشيته، وإلى طقوس وفاته، وعادات الهند، إضافة إلى زروعها. وأوضحت أوضاع كابل في صفحة كاملة ونيِّف، وأوضاع قندهار في صفحة. وهذا يعني أنَّ أربع مدن استحوذت على نصف صفحات الجزء الثامن البالغة في ١٣ فقط.

وضمَّن الجزء التاسع شرح أربع مدن هنديّة، وعشر مدن صينيّة، وجزيرتَيْن. ويبدأ بمدينة أوريسين والجزيرة التي تحمل اسمها. ويفرد لها ثلاث صفحات ونيِّفًا (ما يزيد على ربع صفحات الجزء الإحدى عشرة)، فيتحدَّث عن كثرة فيلتها، وعن طريقة صيدها لبيع أنيابها أو لاستخدامها في الحروب، وعن الراوند والشهكير والأحناش الملوَّنة فيها. ويشرح مدينة خيفون الصينيّة في صفحة ونصف، ويتكلَّم فيها عن ظباء المسك ودابّة الزباد. ويتخلَّل هذا الجزء إيضاحات طفيفة عن بعض الأنهار الهنديّة والصينيّة، مثل نهر بهنك وكلهى في الهند ونهر خمدان في الصين.

وتحدَّث في الجزء العاشر عن عشر مدن في شرقي الصين، وعن جزيرتَيْن فيه، وعن نهر خمدان ويشير في البدء إلى اشتهار سوسة الصين بغضارها وحريرها، وسعلا بفخارها وثيابها حريريّة على وجه التخصيص. ويشيد بعظمة نهر خمدان وكثرة العمران عليه (أسطورة شجرة الحديد الباسقة فيه، والرجل المستظلّ بها وبيده كتاب). ويذكر جزيرة النمنج ذكرًا فقط. ولا يستكمل ما أعلن عنه في مطلع هذا الجزء.

(١) النصّ المطبوع: نهروارة، والتصويب من أبي الفداء نقلاً عن ابن سعيد.

مقالة في القربان المقدَّس والمعموديَّة
منسوبة إلى القدِّيس أثناسِيوس الرسوليّ
ذَكَرَها أبو شاكر ابن الراهب

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ *

هدانا الله ليلةً إلى القلاّية الأسقفيَّة في سوهاج، فاستقبلَنا السيِّدُ المطران أحسنَ استقبال. ثمّ دار الحديث حول آباء الكنيسة، وأخذْنا نسترجع بعضَ الذكريات في خبايا المكتبات. وأعلمني أنبا أندراوس[1] (أطال الله بقاءه) أنَّ لديه صورةً شمسيَّةً لأحد مخطوطات المكتبة الڤاتيكانيَّة. فطار عقلي تشوُّقًا، وطلبتُ إليه أن يُريَني النصّ، فلبّى دعوتي.

وكم كانت دهشتي عظيمة! إذ وجدتُ نفسي أمامَ مخطوطٍ نفيس، يحوي «كتاب البرهان في القوانين المُكمَلَة والفرائض المهمَلة» لأبي شاكر ابن الراهب أبي الكرم بطرس ابن المهذَّب. مخطوط نفيس، إذ هو مكتوب «بخطّ مصنِّفه، يوم الثلثاء السادس من أبيب سنة تسع مائة وثمان وتسعون [كذا] للشهداء الأطهار، الموافق الثالث والعشرين من ربيع الأوّل سنة إحدا [كذا] وثمانون [كذا] وستمائة للهجرة» (ورقة ٢٢٨ ب من المخطوط)، أي يوم ١٢٨٢/٦/٣٠م.

(*) باحث في التراث العربيّ المسيحيّ والإسلاميّات. أستاذ هذين الاختصاصين في جامعات بيروت وروما.

(١) هو اليوم غبطة بطريرك الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة، أنبا إسطفانوس الثاني (غطّاس). وقد تمّ اللقاء معه في سوهاج (بصعيد مصر) في شهر فبراير/ شباط ١٩٧١ م.

فعندئذٍ تجرّأتُ، وطلبتُ إلى سيِّدنا أن يُعيرَني الصورة. فلم يبخل بها.

وفي أثناء عودتي إلى المنيا، أخذتُ أتصفَّح المخطوط في القطار. فاكتشفتُ مقالةً للقدِّيس أثناسيوس الرسوليّ، عن القربان المقدَّس والمعموديَّة. فهـا أنا أُقدِّمها اليومَ إلى القارئ الغيور، شاكرًا أفضال سيِّدنا المطران.

* * *

«وكتاب البرهان» هذا، ألَّفه أبو شاكر سنة ٩٨٧ للشهداء الأطهار، أي سنة ١٢٧٠ - ١٢٧١ ميلاديَّة. وهو يتألَّف من خمسين مسألة، تغلب عليه الصبغة الفلسفيَّة اللاهوتيَّة. واقتدى أبو شاكر بمنهج غيره من القبط، لا سيَّما بصديقه المؤتمن أبي إسحق ابن العسَّال، صاحب كتاب «مجموع أصول الدين، ومسموع محصول اليقين»[١]، إذ أورد في كلِّ بابٍ شواهدَ عديدةً لمن سبَقه من المفكِّرين، تأييدًا لرأيه.

ونظرًا إلى أهمِّيَّة ابن الراهب، أفرد له الدكتور عادل سيداروس كتابًا، وضعه باللغة الألمانيَّة سنة ١٩٧٥ في نحو ٣٠٠ صفحة، وصَفَ فيه «كتاب البرهان» هذا وحلَّله (ص ٩٧ - ١٨٢)[٢]. كما يجد القارئ أهمّ المراجع في «تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ» لجورج جراف[٣]، (باللغة الألمانيَّة).

أمّا النصّ الذي نُقدِّمه اليومَ، فهو مأخوذ من المسألة السادسة عشرة: «في القربان، الذي هو جسد المسيح ودمه». وهو باب طويل، يشغل ٥٧ صفحة من المخطوط (من ورقة ٦٠ب إلى ٨٨ب)، وينقسم إلى تسع مقالات: الأولى لأبي شاكر نفسه، والثماني الأخرى لآباء الكنيسة المتقدِّمين والمتأخِّرين.

---

(١) راجع مقالة «في الآجال» لحنين بن إسحق. للأب سمير خليل سمير [وقد سقط الاسم الأخير سهوًا في المطبعة]، في مجلّة «المشرق» ٦٥ (١٩٩١) ص ٤٠٣ - ٤٢٥، لا سيَّما ص ٤١٤ - ٤١٦.

(٢) راجع: Adel Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk*. Ein Koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts, coll. «Islam kundliche Untersuchungen» 36 (Freiburg: Klaus Schawrz Verlag, 1975).

(٣) راجع: Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, coll. «Studi e Testi» 133 (Vatican, 1947) p. 428-434.

أمّا نصّ أثناسيوس، فهو الثالث من الثمانية، ويقع في الورقتَيْن ٦٧ب - ٦٨أ من مخطوط الڤاتيكان عربيّ ١٠٤ Vaticano arabo 104. وقد حاولنا أن نجد الأصل اليونانيّ لهذا النصّ بين مؤلّفات أثناسيوس الرسوليّ، فلم نوفَّق إلى الآن. كما أنَّ جورج جراف(١) وعادل سيداروس(٢) لم يُوفَّقا في إيجاد الأصل اليونانيّ.

ويبدو لنا أنَّ النصّ مترجم من اللغة القبطيّة، لا من اليونانيّة. ودليل ذلك استعمال كلمة «تهيو» في الجملة الأولى. فهي بلا شكّ قبطيّة الأصل. وربّما كان صوابُها «تهتو»، من كلمة ⲧⲁϩⲧ، وهو «الرصاص». ومن المعلوم أنَّ بعض الوثائق القديمة كانت تُكتَب على صفحات رصاصيّة.

ويلاحظ القارئ أنَّ النصّ الذي جاء في المخطوط مشحون بالأخطاء اللغويّة، بخلاف ما نلاحظه في باقي المخطوط. ولا يمكننا أن ننسبَ تلك الأخطاء إلى الناسخ، إذ إنَّ هذا الناسخ هو أبو شاكر ابن الراهب نفسه. وتفسيرُ ذلك أنَّ أبا شاكر نقل هذه المقالة على علاَّتها، كما وجدها في النسخة المنقول منها، دون أيّ تغيير لفظيّ فيها. ويؤكّد هذا الرأي ما قلناه عن كلمة «تهتو»، فقد كتبها المؤلِّف «تهيو» كما وجَدَها. فاقتَفَيْنا أثره، والتزَمْنا منهجه، ولم نبدِّل نصَّه، إنّما أشرنا في الحواشي إلى الصواب.

وأخيرًا نُلحق صورة للصفحة التي ننشرها اليوم، مأخوذة من مخطوط ابن الراهب نفسه المحفوظ في المكتبة الڤاتيكانيّة تحت رقم «عربي ١٠٤» (ص ٦٧ب - ٦٨أ).

(١) أطلب المرجع السابق، ج ١ (١٩٤٤)، ص ٣١٤ رقم ١١.
(٢) أطلب المرجع المذكور في الحاشية ٣، ص ١١١.

نصّ المقالة المنسوبة إلى القدِّيس أثناسيوس

[١ - سرّ القربان]

١ إنَّه مثل قرطاس يُعمل من التهتو[١]. فهو يسمَّى «قرطاس»[٢]. فإذا كتب فيه الملك كتابًا، لم[٣] يُسمَّى حينئذٍ «قرطاسًا»، بل «كتاب» الملك، ويُقبَّل.

٢ هكذا الخبز والخمر هما، قبل الدعاء والتقديس، خبز وخمر. فإذا تمّ عليها التقديس والدعاء والابتهال، نقلته موهبةُ الله الكلمة الذي دُعي، و[نقله] التقديس باسمه، [فـ]ـانتقلا[٤] إلى جسده ودمه.

* * *

٣ وكمثل الصوف الأبيض الذي لم يُصبَغ، فهو يسمّى «صوفًا». فإذا صُبغ بعقاقير، وأُخرج ملوَّنًا، واتُّخذ منه أرفع الألوان [٦٨أ] فنُسج منه للملك ثوبًا، لم يسمَّ[٥] ذلك بعدُ «صوفًا»، بل «ثوب» الملك.

٤ هكذا موهبة الله الكلمة تنزل على هذا الخبز والخمر، بالتقديس والدعاء، بطهارته، وتُتمِّمه. وتُحرِّكه روحُ القدس، فيصير الخبزُ جسدًا للمسيح، ويصير الخمرُ الذي في الكأس دمه.

٥ وتتَّصل الموهبة، ولا تنقطع. وتحلّ فيه القوَّة كلَّ حين، ولا تفارقه.

---

(١) خ: التهيو. وكلمة «تهتو» قد تكون تعريب كلمة ⲦⲀϨⲦ القبطيّة، التي تعني «رصاص». راجع قاموس CRUM القبطيّ، ص ٤٦٢ أ.

A Coptic Dictionary, compiled with the help of many scholars by W[alter] E[wing] CRUM (Oxford: Clarendon Press, 1939).

(٢) صوابها: قرطاسًا.

(٣) صوابها: لا.

(٤) خ: انتقلا.

(٥) صوابها: لا يُسمَّى.

٦ فأمّا الكأس، فلم يستقم[١] أن يخلّف منه شيء، لأنّه ممزوج بالماء. وإن تُرك، تغيّر وصار خلاً بالضرورة. فلهذا يُنفق بأسْره، ولا يُخلّف منه شيئًا[٢].

[٢ - سرّ المعموديّة]

٧ وأمّا ماء المعموديّة المقدّس، فلن تفارقه الموهبةُ في كلّ حين، لأنّ له الطهارة الدائمة.

٨ وممّا أحيي به القول، وأزيده قوّةً وثباتًا، أنّه كان في الابتداء قوم من أهل الإسكندريّة (من بعد القراءة والصلاة التي تُعمل على المعموديّة، وقبلَ أنْ يعملَ فيها أحدًا[٣]) يأخذون إناءً نظيفًا، فيملؤوه[٤] من ماء المعموديّة، ويتركوه[٥] في الموضع المقدّس محفوظًا. ٩ حتّى إذا أدرك مولودٌ الموتَ قبلَ أن يُعمّد، عمّدوه من ساعته بذلك الماء. لئلاً يطولَ الأمرُ في إقامة قدّاس على المعموديّة، فيموت المولودُ قبلَ الفراغ منه.

١٠ فإن فرغ ذلك الماء قبل حضور وقت تُعمل فيه معموديّة، صبّوا عليه ماء (وبهذا وقفنا على صحّة هذا الخبر من كتاب قديمًا[٦] لهم)، إلى أن يعملوا المعموديّة أيضًا على مَهْل. فيُصبّ فيها ماءٌ يبقى في ذلك الإناء، ويعمّدوا[٧]. وماء المعموديّة، فيُسَيَّب بعدَ الفراغ، ويُطلَق.

١١ ثمّ عطل هذا الرسم الذي قدّمنا ذكرَه، من أجل الزيت الذي فيه. لئلاّ، إذا بقي في الإناء، يتزلّج من كثرة الزيت الذي فيه، فيحصل بين الأبهات مشاجرة في ذلك.

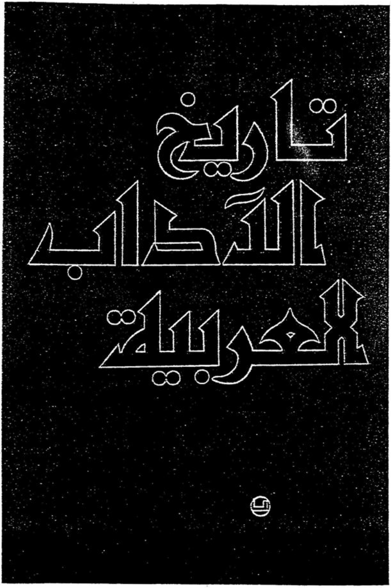
(١) صوابها: فلا يستقيم.
(٢) صوابها: شيء.
(٣) صوابها: أحد.
(٤) صوابها: فيملؤونه.
(٥) صوابها: ويتركونه.
(٦) صوابها: قديم.
(٧) صوابها: ويعمّدون.

في ذاته وخاصته. كما نفهم انه كلمة. ولبس جسدا. لكن حين صار
انسانا واتخذ جسده الذي له النفس الروحانية البسيطة.
واحب ان يتالم به ويموت من غير مفارقة منه. ولا يدخل على لاهوته
مضرة البتة. فلذلك يجب ان يكون ولذلك سمي طبيعة واحدة
لنفهم ما قبله الله الكلمة من الالام والموت والمصايب بجسده
ولاهوته لم يفترق ولم يتغير ولم يتبدل. ولذلك جسده
وان كانت قدرة لاهوته ظهرت فيه. فانه لم يتغير ولم يتبدل
بل هو بحاله. هذا هو راي الارثذكسيين معلمي البيعة. فاما عن
الخبز كيف يصير جسد الله الكلمة. فكما ان الطير اذا افترش على
البيض يحول حرارته على ذلك البيض فيكون منه حيوان
ويخرج فرخ له عظم ولحم وريش ويطير. كذلك اذا دعا القس
وابتهل الى الله الكلمة وساله يبعث روح قدسه على الخبز
الذي بين يديه. فتقلب حرارة روح القدس ذلك الخبز الى جسد
الله الكلمة. المقالة الثالثة من قول القديس اثناسيوس الرسولي ان
انه مثل قرطاس يعمل من القصب. فهو يسمى قرطاس. فاذا كتب
فيه الملك هاهنا لم يسمى حينيذ قرطاسا. بل كتاب الملك. وتقول
هذا الخبز والخمر هما قبل الدعا والتقديس خبز وخمر.
فاذا تم عليهما التقديس والدعا والابتهال. نقلته موهبة
الله الكلمة الذي دعي والتقديس باسمه. انتقلا الى جسده ودمه.
ومثل الصوف الابيض الذي لم يصبغ. فهو يسمى صوفا.
فاذا صبغ بعقاقير وخرج ملونا واتخذ منه ارفع الالوان

فنسج بينه للملك ثوبًا لم يبزه للابعد صوفًا بل ثوب الملك هذا
موهبة الله الحاله تنزل على هذا الخبز والخمر بالتقديس والدعا
بطهارته وتمه. وتحركه روح القدس فيصير الخبز جسد المسيح
ويصير الخمر الذي في الكاس دمه. وتتصل الموهبة ولا تنقطع
وتحل فيه القوة كل حين ولا تفارقه. فاما الكاس فلم يستثن
ان تختلف منه شي لانه ممزوج بالما. وان ثمل تغير وما رخلا
بالضرورة. فلهذا ينفق باسره ولا تختلف منه شيا. واما ما
المعمودية المقدسة فلن تفارقه الموهبة في كل حين لان الطهارة
الدايمة. وما اجي به القول وازيده قوة وثباتا. انه كان
في الابتدا قوم من اهل الاسكندرية من بعد القراه والصلاة
التي تحل على المعمودية وقبل ان تحل فيها احدا ياخذون انا
نظيفا فملوه من ما المعمودية ويتركوه في الموضع المقدس محفوظا
حتى اذا ادرك مولود الموت قبل ان يعمد عمدوه من ساعته
بذلك الما. ليلا يطول الامر في اتامه تدابير على المعمودية فيموت
المولود قبل الفراغ منه. فان فرغ ذلك الما قبل حضور وقت
تحل فيه معمودية صبوا عليه ما. وبهذا وقفنا على صحة هذا
الخبر من كتاب فلن بالهم الى ان يعلوا المعمودية ايضا على محل
فيصب فيها ما يبقى في ذلك الانا. ويعمدوا. وما المعمودية
فليسيب بعد الفراغ وينطلق ثم عطل هذا الرسم الذي قدمنا
ذكره من اجل الزيت الذي فيه ليلا اذا بقي في الانا يترجح من
لثره الزيت الذي فيه. فيحصل بين الابهات مشاجرة في ذلك

مخطوط ڤاتيكان عربي ١٠٤ مكتوب بخط يد المؤلف سنة ١٣٨٢م (ص ٦٧ ب ـ ٦٨أ)

صدر حديثًا عن «دار المشرق»



اليسوعيّون وروسيا

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ(*)

في يوم الأحد ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩١، حملت صحيفة الڤاتيكان الرسميّة: الأوسِرڤاتُورِه رُومانو l'Osservatore Romano إلى قرّائها الخبر التالي: «إعادة تنظيم الكنيسة الكاثوليكيّة اللاتينيّة في جمهوريّات روسيا البيضاء وروسيا وكازخستان. في سيبيريا أنشأ البابا نيابة نُوڤُو سِيبِرْسك الرسوليّة وعيَّن حضرة الأب جوزف وِرْث اليسوعيّ، كاهنَ مَرْكس (منطقة الڤولغا) مدبِّرًا رسوليًّا ومَنَحه لقب مطران بُولْنا». والأب ورث وُلد عام ١٩٥١ وهو من إقليم ليتوانيا اليسوعيّ. رُسم كاهنًا عام ١٩٨٤ والتحق بالرهبانيّة اليسوعيّة في السنة عينها. وقد سيم أسقفًا في موسكو يوم ١٦ حزيران/ يونيو ١٩٩١.

أسقف يسوعيّ يسام في عاصمة الاتّحاد السوفياتيّ سنة ١٩٩١. إنّه لحدثٌ لم يكن ليحلم به أو يصدِّقه أحد قبل أشهر معدودة من وقوعه، ولكنّنا لم نعد نستغربه اليوم بعد أن طرأ على بلاد السوفيات في الأشهر الأخيرة ما طرأ من الأحداث المتسارعة والتغيُّرات المثيرة. والحقّ يقال إنّ الرهبانيّة اليسوعيّة ليست بغريبة على روسيا كما يشهد التاريخ على ذلك وكما سنبيِّنه ببعض ما نسوقه من الأخبار والوقائع.

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

العلاقات في البدايات (١٥٨١ - ١٧٦٢)

أوَّل يسوعيّ دخل بلاد الروس هو إيطاليّ يُدعى أنطونيو پُوسِّڤينو Possevino (١٥٣٣؟ - ١٦١١). كان أمين السرّ لرئيس الرهبانيّة العامّ، الأب مِركُوريان، فأوفده البابا غريغوريوس الثالث عشر وسيطًا في حرب ليڤونيا التي شبَّت بين بولونيا وبلاد المسكوب. وكان العاهل الروسيّ إيڤان الرابع قد طلب وساطة الحبر الرومانيّ في شباط/ فبراير ١٥٨١، فقبِل البابا على أمل دخول الروس في الوحدة مع روما. وقدِم پُوسِّڤينو برفقة أربعة يسوعيّين أحدهما إيطاليّ يُدعى كَمْپانا Campana، صار في ما بعد رئيسًا على إقليم بولونيا وألَّف كتابًا باللاتينيّة عن رحلته إلى بلاد المسكوب[١]. واستطاع الدبلوماسيّ اليسوعيّ أن يوقف الحرب وعُقدت معاهدة صلح بين الدولتَيْن المتحاربتَيْن. إلاّ أنّ المحاورات الدينيّة الثلاث التي تمَّت في شباط وآذار/ مارس ١٥٨٢ بين الراهب الوسيط والقيصر إيڤان الرهيب لم تسفر عن نتيجة، لا بل تَوصَّل المليك الغضوب في إحداها إلى شتم البابا وتهديد اليسوعيّ بقضيبه الحديد. وقد دوَّن پُوسِّڤينو خُبراته وانطباعاته في عدد من الكتابات، أهمّها سيرته الذاتيّة وخبر رحلته[٢]، وجميعها جزيل الفائدة للمؤرِّخين.

وأُتيحت لليسوعيّين فرصة ثانية لدخول روسيا، وذلك سنة ١٦٠٣ إذ جاء الأمير ديمتري، المطالب بالعرش الروسيّ، إلى البولونيّين يسألهم المساعدة. فاتّصل ديمتري برئيس دير الرهبانيّة في كراكوف وقَبِل على يده في الكنيسة الكاثوليكيّة سنة ١٦٠٤، ووعد أن يحوِّل روسيا إلى الكثلكة فور تسلُّمه الحكم فيها. ولّما شنّ ديمتري حملته على الروس، رافقه اثنان من اليسوعيّين بصفة مرشدَيْن روحيَّيْن للجنود البولونيّين الحلفاء، ولكن الآمال بتكثلك الروس تبخَّرت مع مقتل ديمتري في ٢٧ أيّار/ مايو ١٦٠٦.

وبعد نحو ثمانين سنة، عام ١٦٨٤، سُمح لاثنين من اليسوعيّين بالمكوث في موسكو في حماية عاهل النمسا ليوپُولد الأوّل. فبقوا فيها حتّى ١٦٨٩ ونشاطهم الأساسيّ مقصور على خدمة الرعايا الكاثوليك الأجانب. وقد دوَّن

(١) I.P. Campani, *Relatio de itinere moscovitico.*

(٢) Antonio Possevino, s.j., *Moscovia*, Vilnae, 1586.

أحدهم، الأب جيري داڤيد، وقائع حياتهم آنذاك ضمن كتاب باللاتينيَّة ثمين للغاية عن أوضاع «روسيا العظمى»(١)، كما أنَّه ألَّف كتابًا لغويًّا كان له فضل الريادة في تدريس اللغة الروسيَّة في غرب أوروبًا(٢).

وكان محظَّرًا على الآباء التبشير بين الأرثوذكس، إلاَّ أنَّ بعض الروس اعتنقوا الكثلكة سرًّا، نذكر منهم الكيي لَـدِيجنسكي، وهو شريف التحق بالرهبانيَّة اليسوعيَّة بعد أن سافر إلى روما. وقد أُسِر لدى عودته إلى بولونيا، أسره بنو قومه سنة ١٧٣٥، واستجوبه السينودس المقدَّس، ولكنَّه بقي على إيمانه الكاثوليكيّ فنفي إلى سيبريا حيث توفِّي بعد نحو عشرين سنة من القهر والعذاب.

وعاد اليسوعيُّون إلى روسيا سنة ١٦٩٨ قبيل قيام بطرس الكبير بإصلاحه المعروف. وكان القيصر يريد كسب عطف دول الغرب الكاثوليكيّ، فرعى اليسوعيِّين وسمح لهم بفتح مدرسة ضمَّت نحو ثلاثين طالبًا من أبناء النبلاء. وكان لهم بعض التأثير في المدارس الأرثوذكسيَّة في موسكو وكييف، لا سيَّما في أكاديميَّة كييف التي نُظِّمت على غرار الجامعات اليسوعيَّة في البلدان الأخرى. وسمح القيصر للمرسَلين اليسوعيِّين بتفقُّد الجماعات الكاثوليكيَّة الموزَّعة هنا وهناك في أرجاء الأمبراطوريَّة الشاسعة، فزاروا سان بِترسبُورغ وأرخَنْجِلسك وأزوف وقازان. بيد أنَّ العلاقات ما عتَّمت أن ساءت بين العاهل الروسيّ والنمسا، فدفع اليسوعيّون ثمن هذا الخصام وأصدر القيصر أمرًا بطردهم سنة ١٧١٨، وظلّوا خارج البلاد أكثر من نصف قرن.

(١) Georgius David, s.j., (Edited by A.V. Florovskij), *Status Modernus Magnae Russiae seu Moscoviae*, The Hague, 1965.

(٢) *Exemplar characteris Moscovitico-Ruthenici duplicis Biblici et usualis*, Nissae, 1690.

العصر الذهبيّ: في عهدَي كاترينا الثانية وبولس الأوّل (١٧٧٢ - ١٨٠١)

وحدث أن تقاسمت روسيا وبروسيا والنمسا البلاد البولونيّة سنة ١٧٧٢، وكان من بين البولونيّين أو سكّان بولونيا الذين أضحوا من التابعيّة الروسيّة نحو ٢٠٠ يسوعيّ، ٩٧ منهم كهنة. فلاقوا من مليكة روسيا كاترينا الثانية الكبيرة (١٧٢٩ - ١٧٩٦) كلّ تقدير. ذلك بأنّ القيصرة كانت تُكبِر فيهم مقدرتهم وخبرتهم في ميادين العلم والتربية فأحبّت أن تشجّعهم بحيث يعود النفع على ناشئة بلادها. وقد أُنشئ في روسيا بعد سنة ١٧٧٢، وبمباركة كاترينا، عشرون مؤسّسة يسوعيّة: أربع مدارس وديران وأربع عشرة إرساليّة.

وكانت الدول الأوروبيّة في تلك الأثناء تناهض الكنيسة متذرّعة بأفكار «العصر المستنير» التحرّريّة، فتشنّ حربًا ضروسًا على الرهبانيّة اليسوعيّة بصفة كونها إحدى دعائم الكرسيّ الرومانيّ. وراحت الحكومات تضغط على الحبر الأعظم ليلغي وجود اليسوعيّين، مخيّرة إيّاه بين هذا الحلّ وبين جسيم الضرر يلحق بالمؤسّسة الكنسيّة ورجالها. فأذعن البابا أكليمنضس الرابع عشر لهذه التهديدات وأعلن إلغاء الرهبانيّة سنة ١٧٧٣. إلاّ أنّ كاترينا الثانية، أمبراطورة أعظم دولة أرثوذكسيّة، والبروتستانتيّة المنشأ، لم تقبل بهذا القرار. وحذا حذوها ملك بروسيا البروتستانتيّ فردريك الثاني الكبير. وكانت حجّتهما أنّهما ملكان غير كاثوليكيّيْن، وبالتالي غير مجبرين على تطبيق قرارات البابا في بلدَيْهما. وتذرّعا أيضًا بحجج أخرى ثلاث: إنّ قرار الإلغاء لم يُسلَّم إليهما رسميًّا؛ إنّهما تعهّدا، بمعاهدة التقسيم، أن يُبقيا في بلدَيْهما على الوضع الدينيّ الراهن؛ إنّهما لا يجدان خيرًا من اليسوعيّين لتربية الناشئة. ولا شكّ أنّ وراء هذه الذرائع رغبة واضحة معلنة عند كلا العاهليْن في تثبيت استقلالهما عن البابا، مقرونة بشيء من الكبرياء عند القيصرة وكثير من الخبث والدهاء عند فردريك الذي أراد أن يهزأ من البابا. ورضخ أسقف روما لهذا الواقع وقُيِّض للرهبانيّة اليسوعيّة أن تبقى على قيد الحياة في بروسيا وروسيا[1].

(١) إلاّ أنّ فردريك وافق على قرار البابا في ما بعد، وألغى الرهبانيّة في بلاده يوم ١٧ كانون الثاني/يناير ١٧٨٠.

وازدهرت أعمال اليسوعيّين في بلاد القياصرة بحماية كاترينا. ومن الأحداث التي تجلّى في أثنائها عطف المليكة على أبناء القدّيس إغناطيوس، أنّه لمّا قام سنة ١٧٨٤ الزعيم الماسونيّ نقولا نُوفِيكُوف يتهجّم على الرهبانيّة اليسوعيّة ويتّهمها بالتدخّل في السياسة والتنكّر لمبادئها الدينيّة، وبّخته الملكة أعنف التوبيخ وأثارت على الماسون حملةً مضادّة.

واستطاعت الرهبانيّة أن تنمو في روسيا البيضاء نموًّا مطّردًا وافتتحت دارًا للابتداء في پُولُوتسك سنة ١٧٨٠. وفي عام ١٧٨٢ سُمح لليسوعيّين أن ينتخبوا لهم نائبًا عامًّا هو الأب أستانسلاوس شِرْنِيفِتْش Czerniewiez، وخَلَفه الآباء جبرائيل لِنْكِيفِتس Lenkiewiez (١٧٨٥) وفرنسيس كَراو Kareu (١٧٩٩).

ولمّا ملك بولس الأوّل بعد أمّه، أبدى هو أيضًا الكثير من العطف على اليسوعيّين، وجعلهم يرأسون أكاديميّة ڤِيلنا وكتب بخطّ يده رسالة إلى البابا يطلب فيها الاعتراف الرسميّ بالرهبانيّة. ثمّ سمح لهم بفتح مدرسة لأبناء الشرفاء في سان پِتِرْسْبُورغ وبتولّي رعيّة كنيسة القدّيسة كاترينا. وكان أحدهم، جبرائيل غْرُوبِر Gruber صديقًا حميمًا للقيصر، فنال بواسطته الإذن لليسوعيّين بالعودة إلى أسوج، واسترجاع أملاكهم المصادرة في الدولة العثمانيّة. وفاتح غروبر القيصر باعتناق الكثلكة، فأسرّ له الملك يومًا قائلاً: «إنّي كاثوليكيّ قلبًا»، وانتُخب غروبر رئيسًا عامًّا في أواخر ١٨٠٢، ولكنّه توفّي في ١٨٠٥/٤/٧.

في عهد إسكندر الأوّل (١٨٠١ - ١٨١٥)

لمّا اغتيل بولس الأوّل خَلَفه ابنه إسكندر الأوّل سنة ١٨٠١، وتابعت الرهبانيّة اليسوعيّة في رعايته رسالتها التربويّة على أحسن حال، ورُفعت مدرسة پُولُوتسك إلى مرتبة الأكاديميّة سنة ١٨١٢، وكانت سائر مدارس اليسوعيّين في الأمبراطوريّة مرتبطةً بها. ولئن اهتمّ الرهبان في روسيا البيضاء بالشبّان

= أطلب المزيد في كتاب P. Stanislas Zalenski, *Les Jésuites de la Russie-Blanche*, traduit du polonais par le P. Alexandre Vivier, Paris, 1886, t. 1, p. 163-168, 215-237.

الكاثوليك، إلاّ أنّهم في بترسبورغ اهتمّوا بالأرثوذكس، ومن الشخصيّات التي تخرّجت في معاهدهم: غُولتسين وتُولستُوي وستروغانُوف ونُوفوسِلْتسِيف.

وإلى جانب العمل التربويّ، تابع اليسوعيّون عملهم الإرساليّ، فنشطوا في ريغا، حيث جادلوا البروتستانت، وفي أوديسّا وأسترخان وسيبيريا والقفقاس.

إلاّ أنّ القيصر بدأ يتحوّل عن أصدقائه الرهبان بعد حملة نابليون على روسيا سنة ١٨١٢، إذ راحت الحكومة القيصريّة تشكّ في أمانة اليسوعيّين، لما لهم من ارتباطات مع الغرب. وقد زاد في ذلك الشعور عودة الرهبانيّة رسميًّا إلى الوجود سنة ١٨١٤، فتنبّه حسّادها ووشوا بها. وأعار القيصر أذنًا صاغية إلى المتصوّفين البروتستانت والفرمسون وبعض أعضاء الإكليروس الأرثوذكسيّ. وطفح الكيل مع اعتناق عدد من سيّدات المجتمع المذهب الكاثوليكيّ، كالأميرتَيْن ألِكْسيا وأليصابات غُولتسين، والكُونتسّا غُولُوفين، والسيّدة سِفِيتْشِين. ولمّا حذا حذوهنّ أحد أنسباء الجنرال كُوتوزُوف، قرّر القيصر طرد اليسوعيّين من العاصمتَيْن في ١٨١٥/١٢/٢٣، ثمّ من سائر أنحاء المملكة الروسيّة في ١٨٢٠/١٢/٢٥.

من منتصف القرن التاسع عشر إلى قُبَيل الثورة الكبرى

عاد اليسوعيّون يهتمّون بالشؤون الروسيّة مع إطلالة النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد انضمّ إلى رهبانيّتهم في فرنسا ثلاثة من الروس المعروفين بشرف الحَسَب والنَّسَب، هم إيفان غاغارين (١٨١٤ - ١٨٨٢) وإيفان مرتينُوف (١٨٢١ - ١٨٩٤) وأوجين بَلابين (١٨١٥ - ١٨٩٥).

كان غاغارين أميرًا ولد في روسيا، فترك بلاده وما كان يُعدّ له فيها من مستقبل زاهر في حقل الدبلوماسيّة واعتنق الكاثوليكيّة في باريس. وألّف عددًا من الكتب عالجت أوضاع الكنيسة الروسيّة والخلافات العقيديّة بين الكاثوليك والأرثوذكس، وظلّ طوال حياته على صلة بكثير من المفكّرين في بلاده، من أمثال نقولا تُورغنِييف، وسمارين، والشاعرَيْن پُوشْكِين ولِرمُونتُوف.

أمّا مَرتينُوف فكان من مواليد قازان ومربّيًا لأولاد الكُونت غـريغوري شُوڤالوف. وقد وجّه نشاطه الفكريّ إلى نشر الوثائق القديمة الهامّة(١).

وكان بلايين، المولود في سان پترسبورغ، وصيفًا للقيصر العتيد إسكندر الثاني، فعمل بعد دخوله الرهبانيّة مع زميلَيْه السابقَيْن في فرنسا، ثمّ انتقل في سنواته الأخيرة إلى القاهرة حيث توفّي.

وهناك روسيّ رابع، ألمانيّ المولد، هو بولس پيرلنغ Pavel Pierling (١٨٤٠ - ١٩٢٢)، ساعد زملاءه الثلاثة في عملهم واشتهر بتركيزه على تاريخ العلاقات الدبلوماسيّة بين روسيا والكرسيّ الرومانيّ وله في ذلك، في ما له، مؤلَّف ضخم في خمسة مجلّدات(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنّه في مطلع القرن العشرين استطاع أحد اليسوعيّين، وهو الأب فليكس ڤيرسِنسكي Wiercinski من الدخول إلى روسيا سنة ١٩٠٣ مخفيًا كونه يسوعيًّا ومستفيدًا من حماية بعض كبار المسؤولين. فخدم الألمان الموجودين في العاصمة واعتنق الكثلكة عن يده عددٌ من الشخصيّات المعروفة، ولكنّ بعض الوشاة سعوا به فاكتُشِف أمره وأُبعد إلى المنفى عام ١٩١١.

بعد الثورة الكبرى

١ - المحاولات «الفرديّة»: في سنة ١٩٢٢ أرسل البابا بيوس الحادي عشر إلى موسكو لجنة لإغاثة الجائعين الروس، كان رئيسها اليسوعيّ الأميركيّ إدمُند والْش Walsh، ومعه عدد من الرهبان بينهم ثلاثة يسوعيّين. فوزّع الموفدون طعامًا لآلاف المحتاجين لا سيّما الأولاد في جنوب روسيا ومنطقة الڤولغا، إلى أن اضطرّت اللجنة إلى مغادرة البلاد في أيلول/ سبتمبر ١٩٢٤. وكان والش قبل ذلك قد حضر، كممثّل للمصالح الكاثوليكيّة لدى الحكومة السوفياتيّة، الدعوى التي انتهت بالحكم زورًا على ستّة عشر عضوًا من الإكليروس الكاثوليكيّ. ولّما رأى أنّ محاولاته لمنع السلطات من بثّ حكمهم

(١) ممّا له في ذلك: *Les manuscrits slaves de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1858.

(٢) *La Russie et le Saint-Siège. Etudes diplomatiques*, Paris, 1896-1912.

الجائر لم تجدِ نفعًا، استقال وغادر الاتّحاد السوفياتيّ واستطاع أن يوصل إلى الصحافة الأجنبيّة أهمّ وقائع المحاكمة.

وفي سنة ١٩٢٥ تمكّن اليسوعيّ الفرنسيّ ميشال داربيني d'Herbigny (١٨٨٠ - ١٩٥٧) الدخول مرّةً أولى إلى الاتّحاد السوفياتيّ. كان هذا الراهب رئيسًا للمعهد البابويّ الشرقيّ في روما وملمًّا بالشؤون الروسيّة، فلفت انتباه البابا بندكتس الخامس عشر وخلفه بيوس الحادي عشر. وأُرسل إلى روسيا ليدرس فيها الأوضاع الدينيّة واتّصل بممثّلين من الكنيسة هناك. ولدى عودته قرّر البابا إيفاده مرّةً ثانية، فسيم سرًّا في برلين أسقفًا بوضع يد السفير البابويّ پاتشيلّي - بيوس الثاني عشر في ما بعد - ورجع إلى موسكو وسام بدوره أساقفةً بطريقة سرّيّة، وكان يعلّل النفس بتأسيس معهد كنسيّ في أوديسا بإدارة اثنين من اليسوعيّين، ولكنّ المشروع أخفق. وأعاد داربيني الكرّة ثالثةً في آب/أغسطس ١٩٢٦، إلاّ أنَّ السلطات الشيوعيّة اضطرّته إلى مغادرة البلاد قبل إنهائه مهمّاته.

وإلى جانب تلك المحاولات الفرديّة «الرسميّة» للدخول إلى روسيا، تمكّن ثلاثة يسوعيّين من ولوج البلاد إبّان الحرب العالميّة الثانية، وقد دوّن جميعهم رحلاتهم ومغامراتهم في كتب مثيرة. أوّلهم يسوعيّ أميركيّ من أصل بولونيّ هو والتر تشيشيك، روى قصّة سجنه ونفيه في كتاب أسماه مع الله في روسيا[١]. والثاني هو الأب الإيطاليّ بطرس ليُوني الذي دخل الاتّحاد السوفياتيّ سنة ١٩٤١ مرشدًا لجنود بلاده وأُوقف سنة ١٩٤٥ وحُكم عليه بالأشغال الشاقّة في مناجم الشمال، ولم يطلق سراحه إلاّ عام ١٩٥٥. دوّن قصّته في كتاب عنوانه جاسوس الڤاتيكان[٢]. والثالث إيطاليّ من أصل أرمنيّ هو الأب بطرس ألجياني (أو ألجياجيان). خدم مرسَلاً في أوكرانيا والقفقاس بين ١٩١٩ و١٩٣٠ ثمّ عاد سنة ١٩٤٢ مرشدًا للجنود الإيطاليّين فسُجن وظلّ في الأسر اثنتي عشرة سنة قبل إطلاقه عام ١٩٥٤. أمّا رواية سجنه فقد سجّلها في كتاب بعنوان سجوني في الفردوس السوفياتيّ[٣]. وقد قُيِّض لنا التعرُّف إلى هذا الأب فألفيناه، رحمه

(١) Walter Ciszek, *With God in Russia*, New York, 1964.

(٢) Pietro Leoni, *Spia del Vaticano*, Roma, 1959.

(٣) Pierre Alagiani, *Mes prisons dans le paradis soviétique*, Montréal, 1969.

الله، على جانب كبير من الظرافة والطرافة!

٢ ـ **الأعمال المنظَّمة**: ولئن عرف التاريخ محاولات فرديَّة لدخول اليسوعيِّين روسيا والعمل فيها، فما تلك المحاولات إلاّ ظواهر موسميَّة ظرفيَّة لعمل منظَّم جدّيّ أوسع ما زالت الرهبانيَّة اليسوعيَّة تقوم به منذ بداياتها. وقد تجلّى اهتمامها بالشأن الروسيّ في هذا القرن بإنشائها عدّة مؤسَّسات وإطلاقها عدّة نشاطات.

في عام ١٩٢٠ قرَّر الرئيس العامّ الأب لِيدُوكُوفسكي تأسيس فرع شرقيّ في الرهبانيَّة للعمل بين الروس. ومن إنجازات أعضائه خدمة الروس المهاجرين بعد ثورة ١٩١٧ والحرب الكونيَّة الثانية، سواء على الصعيد التربويّ أو العلميّ أو الروحيّ.

ففي سنة ١٩٢١ أسَّس الفرنسيّ لويس بايّ Baille في اسطنبول معهدًا داخليًّا للصبيان الروس، نُقل بعد سنتين إلى نامُور Namur في بلجيكا، ثمّ إلى باريس عام ١٩٤٠، واستقرّ آخر الأمر في ميدُون Meudon بضواحي باريس. ولكنَّه حوِّل سنة ١٩٦٩ إلى مركز للدراسات الروسيَّة. وقد تخرَّج من هذا المعهد عدد من الشبّان الروس تبوَّأوا مراكز مرموقة، نذكر منهم اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ الذائع الصيت جُون مايندُورف John Meyendorf المستقرّ اليوم في الولايات المتَّحدة الأميركيَّة.

وفي روما تُشرف الرهبانيَّة اليسوعيَّة على إدارة المعهد الروسيّ وقد أسَّسه البابا بيوس الحادي عشر ليُعدّ فيه كهنة يعملون في روسيا. واليوم أصبح هذا المعهد، بفضل الروح المسكونيَّة السائدة بين الكنائس، مكان لقاء مستمرّ بين اليسوعيِّين والأساقفة الروس، وإنَّ عددًا من الإكليريكيِّين الروس الأرثوذكس درسوا فيه أو في الجامعة الغريغوريَّة التي يديرها اليسوعيّون وفيها معهد للدراسات الماركسيَّة. كما أنَّ أحد الآباء اليسوعيِّين درَّس منذ سنوات قليلة في الأكاديميَّة الأرثوذكسيَّة في لينينغراد.

وعلى الصعيد العلميّ يجدر ذكر ما يقوم به اليسوعيّون اليوم من تعاون مع علماء الاتّحاد السوفياتيّ في العديد من الميادين كالسيبرناتيَّة والفيزياء الفلكيَّة

والعلوم البيزنطيّة. وتُصدر الرهبانيّة في مركز الدراسات الروسيّة قرب باريس مجلّتَيْن تعنيان بالأمور الروسيّة، إحداهما بالفرنسيّة: Plamia والثانية بالروسيّة: Simvol.

وبالعودة إلى العمل المنظّم مع الروس المشتّتين في سائر البلدان نذكر ما يقوم به اليسوعيّون لخدمة هؤلاء في الولايات المتّحدة الأميركيّة والأرجنتين والبرازيل وتشيلي والفيليبّين وفرنسا.

٣ - اليسوعيّون الروس: قليلون هم الروس المنتمون إلى الرهبانيّة اليسوعيّة في القرن العشرين، لا يتعدّى عددهم الخمسة:

نقولا بُوك Bok (١٨٨٠ - ١٩٦٢). موظّف سابق في وزارة الخارجيّة على عهد القياصرة. دخل الرهبانيّة في سنّ متأخّرة وخلّف كتابًا دوّن فيه الرياضات الروحيّة التي ألقاها.

إيڤان كُولُوغريڤُوف Kologrivov (١٨٩٠ - ١٩٥٤). إعتنق الكثلكة وترهّب سنة ١٩٢١ بعد أن انصرف أوّلاً إلى حياة الجنديّة. درّس في المعهد الحبريّ الشرقيّ في روما وألّف كتابًا عن القداسة في روسيا(١).

ستانسلاوس تِيشكِيفِتش Tyszkiewiez (١٨٨٧ - ١٩٦٢). سليل عائلة روسيّة نبيلة بولونيّة الأصل. درّس اللغة الروسيّة واللاهوت الشرقيّ مدّة ثلاثين سنة في روما.

جيُورجي كُوڤالِنكو Kovalenko (١٩٠٠ - ١٩٧٥). أصله من كييف. إنتمى إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، ثمّ التحق بالرهبانيّة اليسوعيّة في روما. خدم المهاجرين الروس في الأرجنتين ثمّ عاد إلى المعهد الروسيّ بروما حيث أنهى حياته.

ڤيكتور نُوڤِيكوف Novikov (١٩٠٥ - ١٩٧٩). روسيّ المولد. لمّا كان في المعهد الروسيّ بروما تعرّف إلى والتر تشِيشِك، وانضمّ برفقته إلى نفر من العمّال البولونيّين الذاهبين إلى روسيا للعمل في مناجم الأورال. دخلا البلاد

(١) *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953.

بأسماء مزوّرة، ولمّا قُبض عليهما سُجنا وحُكم عليهما بالأعمال الشاقّة في المناجم. وفيها أُطلق سراح تشيشك سنة ١٩٦٣، بقي نوفيكوف يدرِّس اللاتينيَّة في كلّيّة الطبّ بمدينة بلباج Belebej في جمهوريَّة بَشكيريا (!)، ثمّ عُيِّن عميدًا لتلك الكلّيّة (!!). وسُمح له بعد ذلك بزيارة إخوانه اليسوعيِّين في جامعة نامور ببلجيكا، وظلّ في الاتّحاد السوفياتيّ يخدم يسوعيًّا، في بشكيريا.

الخاتمة

منذ فجر تاريخها تطلّعت الرهبانيَّة اليسوعيَّة إلى بلاد الروس كما تطلّعت إلى سواها من البلاد النائية الشاسعة المجهولة في تلك الأيّام، كالصين واليابان والحبشة. وتميَّزت علاقات روسيا واليسوعيِّين بطابع الغرابة والخروج عن المألوف، ولكنّ تلك العلاقات بقيت قائمةً على الرغم من العقبات، إذا عكَّر النكَدُ صفوَها يومًا حالفَها السعْدُ يومًا آخر. ولا غرو فقد أخذت تلك البلاد العظيمة الساحرة بمجامع قلوب كلّ مَن عرفها لِما فيها من غنى حضاريّ وثقافيّ وروحيّ. ولئن حاول اليسوعيّون في بدء أمرهم التعامل مع روسيا لجذبها إلى أحضان الكثلكة، متأثِّرين في ذلك بعقليّة العصر، فإنّهم اليوم، مع هبوب الرياح المسكونيَّة الصافية، لا يبتغون إلاَّ الجوار الأخويّ في الانفتاح والتعارف لخدمة الإنسان وبنيانه حيثما كان. وقد بادلهم الروس هذه الروح وهذه المحبّة، وخير دليل على ذلك الزيارة التي قام بها في تمّوز/ يوليو ١٩٧٧ الأب بِدْرُو أَرُوبِه Arrupe، رئيس اليسوعيِّين السابق، إلى موسكو بدعوةٍ أخويّة من الكنيسة الأرثوذكسيَّة، وقد طلب إليه آنذاك المتروبوليت جُوڤنال أن يلقي كلمةً على المؤمنين في أثناء الخدمة الإلهيَّة. فسبحان ربّ المحبّة، الذي يبدِّل ولا يتبدَّل.

بعض المصادر

News and Features S.J., Curia Generalis S.J., Roma, Vol. 19.

Constantin Simon, S.J., *Les Jésuites et la Russie. Les étapes historiques,* dans *Plamia,* Meudon, No 81. (Juin 1991), pp 5-24.

Stanislas Zalenski, S.J, *Les Jésuites de la Russie-Blanche,* traduit du polonais par le P. Alexandre Vivier, S.J., 2 Tomes, Paris, 1886.

مراجعة الكتب

ما هي الصهيونيَّة المسيحيَّة الأصوليَّة؟

نشرة صادرة عن:
مجلس كنائس الشرق الأوسط
نقلها إلى العربيَّة حسني زينه
بيروت، ١٩٩١، ٤٧ صفحة

قامت في الغرب منظَّمات أصوليَّة تطلق على أنفسها اسم «الصهيونيَّة المسيحيَّة»، ويؤمن أعضاؤها بأنَّ الله قد دعاهم إلى تشجيع دولة إسرائيل الحاليَّة وشدّ أزرها ودعم سياستها، لأنَّ تلك الدولة هي في نظرهم تحقيق لنبوءات الكتاب المقدَّس. وباتت هذه المنظَّمات مصدر قلق بالغ لكنائس الشرق الأوسط لأنّها تخلط بين السياسة والدين، وتعرقل مساعي الوحدة والعدل والسلام، وتنقض شهادة الكنائس لإنجيل المسيح في المنطقة.

وليس تأييد المسيحيِّين الأصوليِّين للصهيونيَّة السياسيَّة ظاهرة جديدة في التاريخ، بل إنَّه يضرب جذوره في مفهوم لاهوتيّ قديم يقال له «القدريَّة السابقة» - أو الاختيار المسبّق - روَّجته بعضُ التيَّارات في حركة الإصلاح البروتستانتيّ والفكر الرؤيويّ اليهوديّ. لكنَّ هذا المفهوم لم يتَّخذ صورة الحركة والنظام اللاهوتيّ إلاَّ في السبعينات والثمانينات من قرننا الحاليّ. وكانت انتصارات دولة إسرائيل منذ عام ١٩٤٨ وحتّى ١٩٦٧، حيث استولت على القدس، بمثابة الحجَّة القاطعة على أنَّ إسرائيل حقَّقت النبوءات وتستحقّ الدعم كاملاً.

وفي ٣٠ أيلول ١٩٨٠ قامت منظَّمة «السفارة المسيحيَّة» بفتح أبوابها في القدس الغربيَّة في احتفال رسميّ، وهي تعلن نفسها مؤسَّسة صهيونيَّة مسيحيَّة ذات نظرة عالميَّة لتأييد سياسات إسرائيل وعودة أرض الميعاد - فلسطين - إلى شعب الله المختار - اليهود. ومن المشاريع التي تتعاون فيها «السفارة» مع القيادة السياسيَّة الإسرائيليَّة: العمل في اللوبي الصهيونيّ، الترويج للبضائع الإسرائيليَّة، السعي إلى توطين اليهود السوفيات في إسرائيل، الدفاع في الصحافة عن السياسة الإسرائيليَّة، الدعوة إلى الصهيونيَّة المسيحيَّة في الغرب. و«السفارة» شديدة النشاط في الولايات المتَّحدة وكندا، في إنكلترا وهولندا وسويسرا وألمانيا والنروج وفنلندا، في أوستراليا ونيوزيلندا وإفريقيا الجنوبيَّة.

وقد نظَّمت «السفارة» المؤتمر الصهيونيّ المسيحيّ الأوَّل في بازل بسويسرا إبَّان شهر آب ١٩٨٥، والمؤتمر الثاني في القدس بين ١٠ و١٥ نيسان ١٩٨٨ ليوافق الذكرى الأربعين لإنشاء دولة إسرائيل. وكلا المؤتمرين ينسجم بخطبه وبياناته مع سياسات الحكومة الإسرائيليَّة. وفي

الكتيّب الذي نقدّمه ملحق ينشر قرارات هذين المؤتمرين وهي صريحة غاية الصراحة في دعمها لدولة إسرائيل. ولا يسعنا من جهتنا إلاّ أن نتبنّى مخاوف مجلس كنائس الشرق الأوسط من الصهيونيّة المسيحيّة، فهي إذ تعلي من شأن الصهيونيّة السياسيّة الحديثة تقدّم للمسيحيّين نظرة إلى العالم يختلط فيها الإنجيل بإيديولوجيّة الغلبة والروح العسكريّة. وعلى حدّ ما جاء في الكتيّب، إنّ تلك الحركة «تولي الأهمّيّة العظمى لحوادث تقود إلى نهاية التاريخ بدلاً من إيلائها لعيش محبّة المسيح وعدالته اليوم». وهي «اختزال خطر للإيمان المسيحيّ (....) من شأنه المضيّ قدمًا بقضيّة دولة من الدول أو شعب من الشعوب على حساب غيره من الشعوب من خلائق الله، وحتّى على حساب الكنيسة الحيّة».

أ. كميل حشيمه

المسيحيّة في ميزان المسلمين

تأليف أبو موسى الحريريّ
سلسلة «الحقيقة الصعبة»، رقم ١١، دار لأجل المعرفة،
ديار عقل (لبنان)، ١٩٨٩، ٢٥٥ صفحة

لا يمكن الفيل والحوت أن يتحاربا، فكلّ منهما يعيش في عالم يختلف كلّيًا عن عالم الآخر. ويبدو أنّ مقولة كتاب الحريريّ هي أنّ المسلم والمسيحيّ هما في وضع مماثل لوضع الفيل والحوت.

الكتاب ردّ على ردّ. إلاّ أنّه في الوقت نفسه كتاب مهمّ لأنّه يعالج مسائل هي بمكان من الخطورة: الاختلافات بين المسيحيّة والإسلام.

ألّف أبو موسى الحريريّ كتاب قسّ ونبيّ (١٩٧٩)، فردّ عليه الكاتب الشيعيّ شريف محمّد هاشم بمؤلّف أضخم بكثير عنوانه الإسلام والمسيحيّة في الميزان (مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٨، ٧١١ صفحة). والكتاب الذي ندرسه الآن هو ردّ على الهاشم.

القسم الأوّل هو مجرّد عرض - بواسطة الاستشهادات - لما جاء في كتاب شريف محمّد هاشم من عنف وأغلاط في سرد الوقائع وعرض البراهين. وهذه الأغلاط لا يصعب العثور عليها لأنّ الهاشم يرى أنّ قسّ ونبيّ هو تهجّم على الإسلام فيردّ بحملة له شاملة على المسيحيّة مسترجعًا الحجج القديمة التي لجأ إليها المسلمون ومواطن سوء الفهم التي تكرّرت على مرّ العصور دون أن يطرأ على تصلّبها تغيير يذكر.

القسم الثاني (ص ١٧١ - ٢٤٩) من كتاب الحريريّ أقصر من الأوّل، ولكنّه على جانب من الأهمّيّة أعظم. فأبو موسى يدرس فيه سبعة ألفاظ أساسيّة دأب المسلمون والمسيحيّون على استعمالها (الوحي، الكنيسة، الله، الإنسان، الدين، الحرّيّة، الخطيئة) ويبيّن

أنّ مفاهيمها عند المسيحيّين والمسلمين مختلفة كلّ الاختلاف. كما أنّه يشير إلى أنّ هذا هو السبب الذي يجعل من كلّ حوار بين المسلمين والمسيحيّين حوارًا بين طرشان.

ثمّ يشرع الحريريّ فيشرح ماذا يعني كلٌّ من تلك الألفاظ لكلٍّ من المسيحيّ والمسلم. عليّا أنّه على القارئ المسلم أن يقول لنا هل هو يتعرّف على فكره الخاصّ في ما يسوقه أبو موسى على أنّه المفهوم الإسلاميّ لتلك الألفاظ. وقد يكون عمل كهذا مناسبةً مجدية للحوار، شرط أن يُقام في جوّ من الهدوء وحسن النيّة.

كما أنّه على القارئ المسيحيّ أيضًا أن يقول هل هو يتعرّف على فكره الخاصّ وتقليده الدينيّ في ما يراه الحريريّ المفهومَ المسيحيّ للألفاظ السبع. أمّا أنا فأقولها صراحة إنّني على الرغم من كوني أقدّر محاولة أبي موسى وأظنّ أنّني أفهم ما يريد أن يقوله عن المفهوم المسيحيّ لتلك الألفاظ، فلا أوافقه في الطريقة التي اعتمدها للإعراب عن فكره، وإنّي لواثق بأنّ المسلمين، حتّى أشدّهم رغبة في التفهّم، لا يستطيعونَ الفهم.

فعلى سبيل المثال (ص ٢١٤ - ٢١٥) يأخذ أبو موسى على الفلاسفة المدرسيّين في المسيحيّة وعلى الفلاسفة المسلمين محاولتهم «تحديد» الله على أنّه واجب الوجود بذاته، وبالتالي جَعْلَهم إيّاه متعاليًا عن الإنسان، «مُعتزلاً عنه»، «متهرّبًا من واقعه الأليم». إلاّ أنّ مأخذ أبي موسى فيه نظر، لأنّ نيّة المدرسيّين لم تكن «التحديد» بل «التعريف» للدلالة. وظنّي أنّ أبا موسى متشائم هنا، إلى حدّ المبالغة، في شأن قدرة الإنسان على معرفة شيء من ذات الله عن طريق العقل وإن بقدر من الغموض. فضلاً عن ذلك، ثمّة غلط طباعيّ في ختام برهانه، يشوّه المعنى، فنرى أنّ الكلمة الثالثة في السطر الثاني عشر من الصفحة ٢١٥ هي «أمام» لا «أمام».

وفي الصفحات ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٤، إذ يقول الحريريّ إنّ الله «يتخلّى عن ذاته»، فهو يستعمل، دون ذكر مصدره، عبارة شعريّة لبولس الرسول (فيليبي ٢:٧) لا جدوى منها، على ما أظنّ، في حديث مع المسلمين، اللهمّ إلاّ إذا وضّحنا مشدّدين أنّ ابن الله لم يكفّ عن كونه إلهًا عندما اتّخذ طبيعة البشر ودخل عالمنا.

إلاّ أنّ موقف أبي موسى في هذا الصدد موقف الراسخ في قناعته، وهو يرى أنّ هناك اختلافًا جذريًّا بين نظرة المسيحيّة والإسلام إلى علاقة الإنسان بالله. وهذا ما يتطلّب الكثير من الوقت والمجال ليأتي على جانب من الوضوح يستطيع به الآخر أن يفهم المراد.

وفي كلامه على الإنسان يلجأ أبو موسى إلى أسلوب شعريّ أو وجوديّ لا أراه مستحسنًا لما هو يبتغيه. وماذا يعني أن نقول عن الإنسان (ص ٢٢٦) إنّه «كيان بلا حدود» و«حرّيّة مطلقة». هاتان العبارتان مبالغ فيهما وتفتقران إلى الدقّة.

ثمّ إنّ أبا موسى يرفض أن تكون المسيحيّة دينًا (ص ٢٣٤). من الممكن أنّ المسيحيّة ليست دينًا من النوع المتدنّي الذي يذكره الحريريّ ويصفه، إلاّ أنّ استعماله للكلمة بحسب مفهومه الخاصّ (وهو مفهوم عدد ضئيل من الكتّاب المعاصرين، لا مفهوم جميع المسيحيّين)

من شأنه أن يدخل عنصر التشويش في الحوار مع المسلم. فالمسيحيّة هي بلا مراء دين، وليست دينًا على نحو ما يكون الإسلام، كما أنّها ليست دينًا بالمعنى المحدود التحقيريّ الذي يصفه الحريريّ.

ويقول أبو موسى (ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠) إنّ من الاختلافات بين الإسلام والمسيحيّة أنّ في الإسلام «محبّة الله أولى من محبّة الإنسان»، في حين أنّ في المسيحيّة العكس هو الصحيح، «أي أنّ محبّة الإنسان (...) هي قبل محبّة الله». وهذا غير صحيح على الإطلاق.

وما قاله الحريريّ عن الحرّيّة والخطيئة أبعد ما يكون عن الوضوح. فقد صرّح (ص ٢٣٨) أنّه «من أصعب الصعاب، بل من المحال. محاولة تحديد الحرّيّة (...) ويوم يجد الإنسان للحرّيّة تحديدًا يكون قد قضى عليها». ويسهب في الكتابة عن ذلك المفهوم على مدى سبع صفحات دون أن يخبرنا ماذا يعني بتلك اللفظة.

وفي الصفحة ٢٤٠ يعلن أبو موسى «أنّ الله لم يفرض على الإنسان شيئًا، حفظًا منه على الحرّيّة الإنسانيّة المطلقة. بل إنّ الله لم يقدّم للإنسان دليلاً واحدًا على وجوده، وذلك أيضًا حتّى لا يكون الإنسان أسير هذا الدليل». إلاّ أنّ الله يفرض، بما لا شكّ فيه، أنظمةً طبيعيّة كما يعترف أبو موسى بذلك (ص ٢٣٩). لكنّ الحريريّ لم يذكر الشريعة الأخلاقيّة المتجذّرة في طبيعة الإنسان وهي التي يدعوها المسيحيّون بغير المسيحيّين الشريعة الطبيعيّة. وهذه الشريعة فُرضت على كلّ إنسان من الناحية الخُلقيّة، لا الطبيعيّة فقط.

أضف إلى ذلك أنّ عرض أبي موسى للمفهوم المسيحيّ للخطيئة هو أيضًا غير واضح. فهو يعرِّف الخطيئة بالنسبة إلى الخلاص في المسيح فقط، «ولولا هذا الخلاص لما كان لنا أن نعرف سرّ الخطيئة» (ص ٢٤٧)، وعليه فالخطيئة «هي موقف الإنسان الرافض للمسيح المخلِّص، وليس من خطيئة خارج ذلك» (الصفحة نفسها). وهنا أقول لأبي موسى بكلّ احترام إنّ العكس هو الصحيح. فليفهم الخلاص علينا أن نتساءل: الخلاص من أيّ شيء؟ من الخطيئة بلا شكّ. لذا لا بدّ أن نعرف ما هي الخطيئة حتّى قبل الرجوع إلى المسيح المخلِّص، وإلاّ كيف نستطيع أن نعرف ما هو الشيء الذي جاء المسيح ليخلّصنا منه؟

واضح منذ البدء أنّ أبا موسى لم يرد الدخول في مناقشة مع المسلمين حول الإيمان المسيحيّ. وحسنًا يشير إلى أنّ مفهوم المسيحيّين لسبع من الألفاظ الأساسيّة هو مختلف. لكنّه إذ يسعى إلى تبرير رفضه للحوار، يشرح تلك المفاهيم بأسلوب فيه من المفارقات والضبابيّة ما يضيِّع القارئ المسلم، فضلاً عن كاتب هذه الأسطر.

بقي أن نشدّد في الختام على أنّ هنالك ما هو مشترك وما هو مختلف في مفهوم المسيحيّين والمسلمين للألفاظ السبع المذكورة. فلو توسّع أبو موسى في تبيان ما هو مشترك في تلك المفاهيم، لوُفّق إلى إتحافنا بكتاب أكثر نفعًا للمسلم والمسيحيّ على حدّ سواء.

د. مروان ت. كرم

أنا وبلاتيرو

تأليف خوان رامون خيمينيث
نقله عن الإسبانيّة أنطوان سعيد خاطر
بيروت، ١٩٩١، ٢٥٤ صفحة

ولد خوان رامون خيمينيث في إسبانيا سنة ١٨٨١ وبدأ الكتابة ولّما يتخطَّ الخامسة عشرة، وعاشر كبار الكتّاب والمفكّرين الإسبان من أمثال أونامونو وأورتيغا إي غاسيت ولوركا ودالي. ثمّ أخذ يسافر متنقّلاً بين إسبانيا والولايات المتّحدة حتّى استقرّ في بويرتو ريكو حيث أدركته المنيّة عام ١٩٥٨، وكان قد نال جائزة نوبل للأدب قبل سنتَيْن من وفاته. من أعماله الكثيرة «قصائد أولى»، «أنغام حزينة»، «رياض بعيدة»، «مراثي»، «الوحدة الرنّانة»، «قصائد روحيّة»، «يوميّات شاعر حديث الزواج»، «أبديّات»، «جمال»، «إله مشتهى ومشتهي» وسواها. وقد شهد له النقّادة بأنّه من أكبر الأدباء الإسبان في هذا العصر، لا يقلّ براعةً في النثر عنه في الشعر. وبين مؤلّفاته واحدٌ اشتهر شهرةً لا مثيل لها هو «أنا وبلاتيرو».

«أنا وبلاتيرو» كتاب عرَّفه الناقل بقوله - ونعمّ القول: إنّه «كتاب يجمع بين الروح الإبداعيّ والطابع الوثائقيّ في حياة خوان رامون خيمينيث وأعماله. هذه القصائد النثريّة المتلاحقة إنّما هي لوحات انطباعيّة، على عناية باللون فيها، عن «موغير» مسرح صبا الشاعر وشبابه، وعن بعض حياته فيها بصحبة جحشه بلاتيرو، رفيقه الدائم ونجيّه، وعن بعض أشيائها وناسها، فتتوالى الذكريات، وتتعاقب صور العاديّ من الأحداث خاطفةً، مشرقةً جمالاً حينًا، أو يطفح منها الهمّ أو القبح صاخبًا حينًا آخر».

وقد وُفِّق الناقل في ترجمته إلى حدّ بعيد وأستطاع أن يناسب بين جمال المضمون وبهاء أسلوبه، فجاءت كلماته منحوتةً مصقولة، وجُمَلُه متناغمة متهاوجة، تطفر بُعَد استكانة وتستكين بعد غليان، فتأتي وتلتقط النَّفَس ثمّ تعود فتسترسل لكأنّها رقصة غجريّة على إيقاع قيثارة أندلسيّة. ولكم وددنا لو لم تشُب هذه الترجمة الجميلة بعض الهنات اللغويّة، معظمها من الأغلاط الشائعة، ولا ندري لماذا يصرّ الكثير من أدبائنا المعاصرين على إقحامها في كتاباتهم سهواً أو عمدًا؟ من هذه الشوائب، على سبيل المثال لا الحصر:

حماس (ص ٤٢، ٨٦) عوضًا عن حماسة.

من حين إلى حين (ص ٦٩، ٧٥)، أو من حين لآخر (ص ١٥١) وكلا العبارتَيْن نقلٌ حرفيّ عن الفرنسيّة (De temps en temps, De temps à autre)، والأصحّ أن يقال: حينًا بعد حين.

من جديد (ص ٥١، ١٤٢، ١٤٨) وهي عامّيّة متأثّرة بالعبارة الفرنسيّة De nouveau. والأصحّ أن يقال: ثانيةً، أو مرّةً أخرى أو ما كان من هذا القبيل.

في شماليّ غربيّ إسبانيا، والصحيح: في شمال غرب... (ص ٥١، ١٨٠).

الزنابق التي أحمل (ص ٥٩)، والشمعة التي أحمل (ص ٦٤)، في حين ينبغي إضافة الضمير، فنقول: الزنابق أو الشمعة التي أحملها.

رجالٌ عدّة (ص ٥٥)، والصحيح: عدّة رجال.

يصحّحها بنفسه (ص ١٢٣)، والصيغة عاميّة. أمّا الصواب فهو: يصحّحها هو نفسه، لأنّ الباء في الصيغة الأولى قد تعني الآلة (!) في حين أنّ المراد تأكيد نسبة الفعل إلى الفاعل.

ومهما يكن من أمر هذه الهفوات العابرة، فالترجمة على جانب كبير من الجمال، ترقى إلى مستوى الروائع الأدبيّة وقد خوّلت صاحبها نيل جائزة الترجمة التي منحها المركز الثقافيّ الإسبانيّ في بيروت سنة ١٩٨٨.

أ. كميل حشيمه

سلسلة «شعراء لبنان»

دار المشرق - بيروت، ١٩٩١

ظهرت عن دار المشرق بواكير سلسلة جديدة عنوانها: «شعراء لبنان». وقد صدر منها أربعة كتب نذكرها وفقًا لأرقام صدورها التسلسليّة:

١ - **خليل حاوي**، بقلم الدكتور جميل جبر (١١٠ صفحات)
٢ - **خليل مطران**، بقلم الدكتور منير عشقوتي (١٨٤ صفحة)
٣ - **أمين نخله**، بقلم الدكتورة هدى نعمه (١٦٤ صفحة)
٤ - **الأخطل الصغير**، بقلم الأستاذ سهيل مطر (١٤٠ صفحة)

وهي كتب من القطع الوسط (٢١ × ١٤) يحمل غلاف كلّ منها رسمًا فنّيًا للشاعر موضوع الكتاب. وقد قدّمها الناشر بكلمة تشغل صفحة واحدة (الصفحة الخامسة) من كلّ كتاب، يشير فيها إلى غايته من هذه السلسلة، وهي نشر تراث لبنان الشعريّ على قرّاء العربيّة للحفاظ عليه من جهة، ولتحفيز القادرين على متابعة المسيرة من جهة ثانية. ويريد الناشر ألاّ تتقيّد هذه السلسلة بعدد أو بنوع من أنواع الشعر، وأن تتناول دراسة الشعراء المتوفّين دون سواهم. وقد عهدت دار المشرق أمر اختيار الشعراء ودارسيهم إلى الأب يوحنّا قمير.

أوّل ما لفتني، بعد اطّلاعي على هذه الكتب، أنّ دار المشرق لا تزال مستمرّة بتحقيق رسالتها المعهودة في مجال نشر التراث ومساعدة القرّاء على التعرّف به بالطرق المنهجيّة. والآباء اليسوعيّون ضمّنوا نشاطاتهم هذا الالتزام منذ زمن قديم، وسعوا دائمًا إلى تعزيز الثقافة التراثيّة التي من شأنها أن توطّد العلاقة بين الإنسان وبيئته وحضارته، وتعمّق الصلات بين الفرد ومحيطه على أسس من الوعي والإدراك. فليقرأ القيّمون على هذه المؤسّسة ما نسجّله لهم من شكرٍ بطانتُه عرفاننا بمآثرهم الجليلة.

أمّا فوائد هذه السلسلة - لا سيّما إذا اكتملت - فهي جمّة، وتشمل عددًا كبيرًا من القرّاء: فتلاميذ المرحلة الثانويّة يجدون فيها ما يضيق به صدر الكتاب المدرسيّ الذي يقيّده المنهج الرسميّ عادة، فتقتصر الدراسة الأدبيّة فيه على لمحة خاطفة عن حياة الأديب، وعلى دراسة نصّ أو نصّين من آثاره، ويعجز بالتالي عن تقديم صورة شاملة وواضحة عن الأديب وآثاره. بينما الكتاب من هذه السلسلة يرضي تطلّعه، ويقدّم له فكرة جليّة عن حياة الأديب وعن العوامل المؤثّرة في أدبه، كما يتمكّن من التعرّف بإنتاجه كاملًا، وبطريقته وأسلوبه، ويطّلع على عدد من النصوص المختارة من عيون أدبه.

وكذلك يستطيع المطالعون أن يتعرّفوا بأدباء لم يدرسوهم في المنهج الرسميّ المقرّر، فيردمون هكذا ثغرة هامّة من ثغرات الثقافة الأدبيّة والوطنيّة.

وفائدة هذه السلسلة تصيب الطالب الجامعيّ جمًّا فيها من منهجيّة بحث وشمول نظرة واتّساع مادّة. إذ إنّ المناهج الجامعيّة كشقيقتها المناهج الثانويّة لا تشمل كلّ الأدباء والشعراء، فيضطرّ كلّ مستزيد إلى البحث عن مراجع سريعة تقدّم له وجوه المعرفة، وترشده إلى المراجع الهامّة إذا شاء التوغّل والتعمّق.

أمّا المعلّم والمربّي، لا سيّما في المرحلتين المتوسّطة والثانويّة، فقد يجد عونًا في هذه السلسلة يوفّر عليه عناء البحث عن بعض المسائل والنصوص في بطون المراجع البعيدة.

يكفي هذه السلسلة أن تكون وفّرت هذه الفوائد لهذا العدد من القرّاء. وأيّ مؤلّف يستطيع صاحبه أن يدّعي أنّه يفيد كلّ الناس على حدّ سواء؟

ولكنّنا، وضنًّا منّا بالمصلحة التي قصدت إليها دار المشرق، نتمنّى على المسؤول عن هذه السلسلة، وعلى دارسي شعراء لبنان أن يعيروا بعض الجوانب درجة أعلى من الاهتمام، فيأتي مثلًا القسم المتعلّق بدراسة شعر الشاعر أكبر من القسم المخصّص لحياته وشخصيّته، أو يتجنّب المؤلّف أحيانًا بعض التكرارات والإطنابات التي لا تلائم رصانة البحث، أو يتوقّف دارس الشاعر عند بعض الحقائق التاريخيّة الهامّة فيوليها أهمّيّة أكثر... وأن يعاد النظر ببعض الصيغ اللغويّة والتراكيب الكلاميّة لتحاشي الأغلاط التي تبدو نافرة عمّا عرف من فصاحة أقلام كأقلام دارسي هذه السلسلة، وهم من كبار الأساتذة الذين يشهد بقدراتهم القاصي والداني.

وأخيرًا أرجو لهذه السلسلة الاستمرار لتشمل كلّ شعراء لبنان، ولعلّ سلسلة أخرى لشعراء الزجل تليها ليرى الناس أنّ الشعر فينا طبع، نعطيه قالب الفصحى إذا تيسّرت الدربة للساننا وإذا رأينا قالبها يلائمه: ونسكبه بالعامّيّة إذا عمينا عن قواعدها أو إذا رأينا قالب العامّيّة أنسب للمقام. فالشعر في اللبنانيّ جزء من أصالته.

جوزف أبو شقرا

قدّيسة من بلادنا. مريم البَواردي

تأليف أديب مصلح

سلسلة «دراسات كرمليّة» ٢، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٠، ٣١١ صفحة

من دواعي فخرنا أنّ بلادنا المشرقيّة كانت مهبطًا للديانات الموحّدة، والمسيحيّون العرب يعتزّون بأنّ منطقتهم أعطت الكنيسة في الماضي شهداء ومعترفين ومعلّمين ومتصوّفين عمالقة كانوا منارات فضيلة وقداسة. والحمد لله لأنّ تيّار العطاء هذا لم ينقطع، والسنوات الأخيرة أظهرت للملأ أنّ شرقنا لم تخمد جذوته، وما زالت أنوار القداسة تشعّ فيه، وخير برهان على ذلك إعلان قداسة الراهب شربل مخلوف وتطويب الراهبة رفقة الريّس، وكلاهما من أبناء الجبل اللبنانيّ. ومنذ سنوات قليلة، في الثالث عشر من تشرين الثاني ١٩٨٣، طوّب البابا يوحنّا بولس الثاني راهبة أخرى من بلادنا هي مريم البواردي، أو الأخت «مريم يسوع المصلوب» الكرمليّة، أو «العربيّة الصغيرة» على حدّ ما أسموها تحبّبًا في أديارها بالغرب.

مريم البواردي غير معروفة في بلادنا كما ينبغي أن تُعرف، مع أنّها ابنة هذا الوطن تعود بجذورها إلى بلاد الشام وترعرعت في شمال فلسطين وعاشت مدّة في الإسكندريّة وبيروت قبل أن تنتمي إلى رهبانيّة الكرمل، وأنهت حياتها في بيت لحم سنة ١٨٧٨ ولمّا تبلغ من العمر إلّا ثلاثة وثلاثين عامًا.

وحياة هذه النفس القدّيسة من أعجب ما عُرف من سِيَر أولياء الله، اتّصفت بالخوارق النادرة كالانخطافات والظهورات السماويّة ومقارعة الأبالسة وقراءة الغيب، إلى جانب فضائل مسيحيّة ورهبانيّة مارستها مريم ممارسة الأبطال، ومن أبرزها المحبّة والطاعة والتواضع.

والكتاب الذي نقدّمه الآن للمطالع هو في الحقيقة من خيرة الكتب، صحّ في مؤلّفه القول المأثور: «أعطِ القوس باريها». فأديب مصلح كاتب رصين طالعنا له الكثير في مجلّة «المسرّة»، وقرأنا ترجمته لكتاب «يد الله» لمؤلّفته ماريّا فينوفسكا، ومن أهمّ كتاباته قصص قصيرة هادفة تمتاز برسوخها في الواقع وانطلاقها بالقارئ إلى أعلى المثل، بأسلوب شائق جيل مستحبّ. ولم يشذّ الأديب المصلح في كتابه هذا عمّا ألفناه في كتاباته الأخرى، سوى أنّه أوغل في السرد والوصف والتحليل والتعليق حتّى بات مصنّفه حجّة تكاد لا تترك في الموضوع زيادة لمستزيد.

وقد وفّق الكاتب أيّما توفيق في تمهيده المستفيض إذ جعله دراسة تحليليّة معمّقة لشخصيّة الراهبة القدّيسة ولما انصرفت إليه في حياتها من زهد وجهد وصلاة ووداعة. واستند المؤلّف إلى أدقّ ما يمكن الاستناد إليه من مصادر، لا سيّما وثائق دعوى التطويب، فلم يلجأ إلى الخيال بل إلى الوقائع المحض.

وممّا يشكر عليه الكاتب أيضًا أنّه أسبغ على صفحاته مسحة من الأدب الرفيع بأسلوبه السلس الأنيق، ممّا لم نعد نعهده في مثل هذه الكتب إلّا نادرًا. ويا ليته تحاشى، هو المتضلّع من اللغة، بعض الهفوات المستهجنة، كأن يكتب أكثر من مرّة: قال أنّ (عوضًا عن قال إنّ -

صفحة ١٧٤، سطر ١٥. . . . ولعلّها أغلاط طباعيّة)، أو يقول: المختارة من الله (في حين لا يُعرف فاعل الفعل المجهول - صفحة ١٧٤، سطر ١٢)، أو يعلن: إنّني، أكثر من أيّ وقت مضى، متيقّن (والصواب: إنّني، أكثر منّي في أيّ وقت مضى. . . لأنّ المقارنة هي بين الفاعل ونفسه لا بينه وبين الوقت! - ص ١٦٩ سطر ٢١). فضلاً عن إكثاره من استعمال عبارة «من جديد» عوضًا عن «مجدّدًا»، أو «مرّة أخرى» أو «ثانية». وإن نحن أشرنا إلى تلك الهنات فلأنّ الكتاب برمّته هدف إلى راقي الصناعة، فأحببنا أن نساهم في إقالة بعض عثراته، وجلّ مَن لم يكبُ.

ولنا مأخذ آخر على منهجيّة الكتاب، نسوقه مشفوعًا باقتراح. فلقد غرف المؤلّف في خضمّ الوثائق التي توفّرت لديه وأورد الكثير الكثير من التفاصيل عن حياة الطوباويّة لا سيّما ما كان من أمر التجارب الشيطانيّة التي عانت منها، فجاءت بعض المشاهد والفصول طويلة تتردّد فيها الأحداث المتشابهة بحيث يملّها القارئ العاديّ وحتّى المثقّف غير المتخصّص. ويا ليته اختصر واجتزأ بالأهمّ، وترك التفاصيل المستفيضة للملحق يأتي في آخر الكتاب ليظلّ مرجعًا لطلاّب المزيد والباحثين دون أن يُرهق عامّة القرّاء بكثرة المعلومات.

ختامًا، لا شكّ في أنّ هذا الكتاب عمل جادّ مفيد يشرّف صاحبه وسلسلة «الدراسات الكرمليّة» التي صدر ضمنها، وأملنا أن تكثر في ديارنا الكتب الروحيّة التي تنسج على هذا المنوال.

أ. كميل حشيمه

تاريخ الآداب العربيّة
في القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين

تأليف الأب لويس شيخو

ثلاثة أجزاء في مجلّد واحد، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت - ١٩٩١، ٥٤٢ ص

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩١٠ في جزئين والثانية سنة ١٩٢٦ في ثلاثة أجزاء منفصلة. ولّما كان هذا المؤلّف مفقودًا منذ أمد بعيد وهو من المصادر الهامّة والمراجع الأساسيّة لدرس حقبة انبعاث الآداب العربيّة، فقد أُعيد طبعه طبعة جديدة أنيقة في مجلّد واحد مع فهارس إضافيّة للأعلام والموادّ. ومن محاسن كتاب شيخو هذا أنّه بالإضافة إلى ميزته الإحصائيّة التي تجري على ركائز البلدان والطوائف والمذاهب، يتضمّن إطارًا تاريخيًا شاملاً لعوامل النهضة بحسب محطّات زمنيّة فاعلة ومؤثّرة ولتراجم الكتّاب والشعراء والمستشرقين.

ك. ح.

تاريخ المسيحيّة

* في الإنجيل بحسب لوقا

** في سفر أعمال الرسل

تأليف الأرشمندريت يوسف درّة الحدّاد

سلسلة «دراسات إنجيليّة» ٣، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، طبعة ثانية ١٩٩٠، ٤١١ و٢٨٧ ص

هذه الطبعة الثانية أعاد النظر فيها ونقّحها الأب جورج باليكي البولسيّ، وقد أُخرجت في حلّة أنيقة جذّابة يتصدّر غلافها أيقونة جميلة تناسب المضمون. والكتابان كما هو معلوم، هما القسم الثاني من مجموعة قوامها أربعة أقسام وفي كلّ من هذه الأقسام كتابان. الأرشمندريت يوسف درّة الحدّاد مَعين من العلم لا يصدر عنه وارده إلاّ ريّان.

ك. ح.

١ ـ تاريخ اليونان من فيليبّوس المقدونيّ إلى الفتح الرومانيّ

٢ ـ عصر أوغسطس قيصر وخلفائه ٤٤ق.م. ـ ٦٩ب.م. ١و٢

العددان ٢٩ و٣٠ من «مجموعة الدكتور أسد رستم»، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٩١، ١٣٣ و٢٣١ ص

تقوم المكتبة البولسيّة مشكورةً بإعادة طبع المجموعة الكاملة لمؤلّفات العلاّمة الدكتور أسد رستم التاريخيّة والدينيّة والثقافيّة، وكانت قد نفدت في حين تمسّ الحاجة إليها. والكتابان المذكوران أعلاه سبقهما ٢٨ آخرون بالعربيّة وتبعهما ثلاثة بالإنكليزيّة.

ك.ح.

الإنسان الأوّل

تأليف هنري دي سان بلانكا

رسوم كاترين نوفيل

نقله إلى العربيّة ووضع معجم ألفاظه التقنيّة والعلميّة

الدكتور حسّان سلامه سركيس

دار المشرق والمكتبة الشرقيّة، بيروت، ١٩٩١، ٨٦ صفحة ملوّنة

هذا الكتاب المجلّد الذي تزيّنه اللوحات الملوّنة هو الجزء الأوّل من سلسلة «قصّة

الإنسان»، وهي تصدر عن منشورات كاسترمان في بلجيكا وفرنسا. والسلسلة مؤلّفة من عدّة مجلّدات (ستظهر تباعًا في اللغة العربيّة) هدفها استحضار المغامرة العظيمة التي قام بها الإنسان في مختلف القارّات، وإحياء الحضارات والثقافات ومسار الأوقات والأزمنة، قديمها وجديدها، وهي تفرد المكان الواسع للصور والرسوم والخرائط إلى جانب النصوص الواضحة في علميّتها. وقد اعتمد المؤرّخون والأثريّون والمدرّسون الذين ساهموا في وضعها على أحدث الأبحاث العلميّة في الكثير من المجالات، كنشأة المدن وبروز الأمبراطوريّات والاكتشافات وحضارات الغرب وإفريقيا وآسيا.

أمّا المجلّد الأوّل، الإنسان الأوّل، الذي صدر حديثًا، فهو يروي بداية قصّة الكوكب الأزرق، أي الأرض، حيث ظهرت الحياة، من الخليّة حتّى الإنسان الذي نتتّبع خطواته الأولى في بحثه عن المآكل والمشرب والملجأ والأداة، وتطوّر ذكائه الذي أوصله إلى تدجين النار ودفن موتاه. إنّها قصّة الإنسان الذي ما خرج إلى الوجود إلاّ بعد أن طرأت تطوّرات وتغيّرات جذريّة على البيئة الأرضية، أتاحت له أن يبرز، وأن يستمر. فلقد كان من الضروريّ أن تختفي الزحّافات العظيمة أوّلاً، وأن تباشر بعض الحيوانات الصغيرة الوبرة بتسلّق الأشجار والعيش عليها. وبعد عشرات ملايين السنين، عمدت بعض فروع هذه الحيوانات إلى النزول من تلك الأشجار للعيش على اليابسة وهي واقفة على اثنتين فقط من القوائم.

ويروي هذا المجلّد قصّة تركيب النظام الشمسيّ وولادة هذه الكواكب وبروز كوكب الأرض وما كانت عليه قبل الحياة، وظهور الحياة نفسها. ثمّ ينتقل إلى قصّة الحيوانات على اختلاف غرابتها وتنوّعها. ونكتشف في هذا المجلّد قصّة لوسي، الامرأة الإفريقيّة التي اكتشفت عظامها بعثة دوليّة في منطقة العفار في أثيوبيا سنة ١٩٧٤ وقد عاشت تلك الفتاة منذ ثلاثة ملايين سنة على أطراف الإنسانيّة.

إنّها «قصّة الإنسان الأوّل» للجميع، للطالب في الصفوف التكميليّة والثانويّة وكذلك للجامعيّ المثقّف. في القسم الأخير من المجلّد، ثمّة ملحق يتناول موضوعات الأثريّات والشعوب القديمة والانجراف القارّيّ ونهاية الكون، وجدول تاريخيّ ومعجم هامّ ببعض الألفاظ التقنيّة والعلميّة، وضعه الدكتور حسّان سلامه سركيس، مترجم الكتاب إلى اللغة العربيّة.

س. د.

يعقوب السروجيّ كنّارة الروح وقيثارة البيعة
حياته، مؤلّفاته وفكره

تأليف د. بولس الفغالي

سلسلة «التراث السرياني»، ١، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٢٠٤ ص

السروجيّ عالم كبير وشاعر ملهم ومترسِّل من أمراء الكلام. كتب في الزهد واللاهوت والكتاب المقدّس، وكان من كبار الآباء السريان. أرادت جميع الكنائس أن تستميله ولكنّه لم ينتمِ إلى حزب، واكتفى بأن يكون راعيًا ومعلّمًا، وما زالت الأناشيد التي وضعها ليُدخل تعاليمه إلى قلوب سامعيه، تُردَّد اليوم ومنذ نحو خمسة عشر قرنًا في الكنائس التي تنتمي إلى الأسرة السريانيّة.

والكتاب الذي ألّفه الخوري بولس الفغالي يشمل في قسمه الأوّل دراسة مستفيضة للسروجيّ، وفي قسمه الثاني نصوص مختارة من تأليفه.

ك.ح.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر «المشرق» مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة «المشرق».

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

في لبنان وسورية	٦٠٠٠ ليرة لبنانيّة
في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال)	١٥ دولاراً أميركيًا
في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال)	٢٥ دولاراً أميركيًا

Abonnement annuel

Liban et Syrie	6.000 L.L.
Pays arabes (frais de port compris)	15 dol. U.S.
Autres pays (frais de port compris)	25 dol. U.S.

SOMMAIRE